# المبادئ العامة لنظام الحكم في الإسلام
# مقارنة بالأنظمة الوضعية


د. إبراهيم طلبة حسين عبد النبي

الأستاذ المشارك في قسم الثقافة الإسلامية

كلية الشريعة بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض



١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م

# مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، ومن تبعهم باحسان على يوم الدين وبعد،،،

فإن أبرز ما يميّز الأمم عن بعضها البعض من حيث النهضة الفكرية والرقي الحضاري هو نظام الحكم في الحياة السياسية، ولقد عاشت الأمة الإسلامية في ظل الإسلام ثلاثة عشر قرناً تسوس أمورها، وتدبر أحوالها بأحكام الإسلام في كل شئون حياتها في السياسة والقضاء وفي الاقتصاد، والاجتماع، والتربية والتعليم، وفي السلم والحرب. وبالجملة كان الإسلام هو الموجه والمسير لأفعال الناس وتصرفاتهم حكاماً ومحكومين.

إنَّ نظام الحكم في الإسلام منبثق من العقيدة الإسلامية، وتُسَيطِر عليه الأخلاق الإسلامية، والإسلام كلٌّ لا يتجزَّأ، وإنَّ نصوصه تمنع من الإيمان ببعضها والكفر بالبعض الآخر، وغاية الحكم في الإسلام هو أنْ يكون الدِّين كلُّه لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وبإقامة الدِّين صلاح حال الخلق في دُنياهم وآخِرتهم .

إنَّ النظام السياسي الذي ينبثق عن القرآن والسنة ليس وهمًا ولا خيالاً، بل إنَّه راسخ الدعائم واضح المعالم، يرسم حدودًا جليَّة لمنهاجٍ سياسي صالح في النَّفاذ والتطبيق في كلِّ الأزمنة.

ولقد وضع القرآن والسنة المبادئ الأساسية العامة لنظامٍ يستهدف صالح الأمة ويكفل إقامة أوضاع الحكم فيها على خير مثالٍ وأقوم نهج؛ فأقرَّ الإسلام مبادىء العدل، والمساواة، والحرية والشورى لتمثل الإطار العام لنظام الحكم في الإسلام.

وفي ظل المتغيرات الراهنة التي تمر بها الأمة الاسلامية، ودخول الكثير من التيارات الاسلامية معترك الحياة السياسية وانتشار الجدل حول نظام الحكم الصالح الذي يلبي طموحات الناس، وتقديم البعض للأنظمة الوضعية في الفكر الغربي على أنها هي الملبية لحاجات الناس والنموذج الأمثل للتطبيق.

في ظل ذلك رغبت أن أبرز المبادئ العامة لنظام الحكم في الإسلام ومقارنتها بالأنظمة الوضعية لأكشف عن أمرين:

الأول: بيان السبق الاسلامي في مجال تقرير المبادىء العامة للنظام الصالح للحكم .

الثاني: إبراز تميز نظام الحكم في الإسلام عما جاء في الأنظمة الوضعية رغم عمليات الترويج والتلميع لها؛ فلا صلاح للأمة ولا خروج لها من أزمتها الراهنة إلا بتطبيق نظام الحكم الاسلامي، والاحتكام إلى الشريعة الغراء، وجعلها منهاج حياة وطوق نجاة.

وقد اخترت خمسة مبادىء رئيسة لنظام الحكم أبنت عن مفهومها ونشأتها في الفكر الغربي ثم بيان تميز نظام الحكم في الإسلام في تقرير هذا المبدأ وقد جاء ذلك في مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة وفهارس على النحو التالي:

المبحث الأول: مبدأ السيادة .

المبحث الثاني: مبدأ العدل .

المبحث الثالث: مبدأ المساواة .

المبحث الرابع: مبدأ الحرية .

المبحث الخامس: مبدأ الشورى .

وهذا المبحث الأخير الذي تكلمت فيه عن الشورى لم أتعرض فيه لموقف الأنظمة الوضعية منها؛ لأن الشورى إسلامية خالصة ويقابلها الديمقراطية في الفكر الغربي، وقد خصصتها ببحث آخر مستقل[1]. - غير هذا البحث-حرصاً على عدم تشعب البحث وتوسعه. وقد حرصت في كل ما سبق على اتباع المنهجية العلمية في البحث، ونسبة الأقوال لأصحابها وعزو الآيات القرانية، وتخريج الأحاديث النبوية .

وأخيراً أسأل الله عز وجل أن أكون قد وفقت في إثراء الخطاب الاسلامي في مجال النظام السياسي، ولا يفوتني أن أشير إلى أن هذا عمل بشري يعتريه النقص والقصور فرحم الله امرأ أهدى إلي عيوبي وبصرني بها .

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

**د. إبراهيم طلبة حسين**

---

(١)انظر بحث: حقيقة الديمقراطية والموقف منها - دراسة نقدية في ضوء الإسلام، د. إبراهيم طلبة حسين عبد النبي، بحث علمي محكم منشور بمجلة كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة، جامعة الأزهر، العدد رقم ٢٥ لسنة ٢٠١١م/ ٢٠١٢م .

# المبحث الأول

# مبدأ السيادة

يرتكز نظام الحكم في الإسلام على جملة من المبادئ والأسس تجعله متميزاً عن غيره من القوانين والنظم الوضعية المعاصرة، وتؤكد صلاحيته لكل زمان ومكان، ومن أبرز هذه المبادئ مبدأ السيادة، وهي محل خلاف في مفهومها بين النظام الإسلامي والأنظمة الوضعية، ويمكن تجلية ما يتعلق بمبدأ السيادة من خلال ما يلي:

## المطلب الأول

## تعريف مبدأ السيادة

السيادة لغة جاء في القاموس المحيط: (السُّودُ بالضم والسُّودَدُ والسُّؤْدُدُ بالهَمْزِ كقُنْفُذٍ: السِّيادَةُ. والسَّائِدُ: السَّيِّدُ أو دونَهُ ج: سادَةٌ وسَيايِدُ. وأسادَ وأسْوَدَ: وَلَدَ غُلاماً سَيِّداً أو غُلاماً أسْوَدَ ضِدٌّ. واسْوَدَّ اسْوداداً واسْوادَّ اسْويداداً: صارَ أسْوَدَ. والأَسْوَدُ: الحَيَّةُ العَظيمَةُ والعُصْفورُ كالسَّوادِيَّةِ ومنَ القومِ: أجَلُّهُم)[1].

وقال ابن منظور:

(والسُّودَدُ الشرف وقد سادهم سُوداً وسُودُداً وسِيادةً وسَيْدُودة واستادهم كسادهم وسوَّدهم هو والمسُودُ الذي ساده غيره والمُسَوَّدُ السَّيّدُ والسَّيِّدُ يطلق على الرب والمالك والشريف والفاضل والكريم والحليم ومُحْتَمِل أَذى قومه والزوج والرئيس والمقدَّم والسيد هو الله إِذ كان مالك الخلق أَجمعين ولا مالك لهم سواه ؟ قيل له لم يُرِد بالسيد ههنا المالك وإِنما أَراد الرئيسَ والإِمامَ في الخير كما تقول العرب فلان سيدنا أَي رئيسنا والذي نعظمه)[2].

(١) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار الطباعة المحمدية، مصر، ١٩٩٢م، (١ / ٣٧١).

(٢) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، ط/ ١، دار صادر، بيروت (٣/ ٢٢٤).

وقال ابن فارس : (فأمَّا السِّيادة فقال قوم: السيِّد: الحليم. وأنكر ناسٌ أن يكونَ هذا من الحِلم، وقالوا: إنّما سمِّي سيِّداً لأنَّ الناس يلتجِئون إلى سَواده. وهذا أقيس من الأوَّل وأصحّ. ويقال فلانٌ أسوَد من فلانٍ، أي أَعْلَى سِيادةً منه)[1].

**وفي المعجم الوسيط:**

(والسؤدد ) السيادة والمجد والشرف (السويداء) تصغير السوداء ومن القلب سواده

(السيد) المالك والملك والمولى ذو العبيد والخدم والمتولي للجماعة الكثيرة وكل من افترضت طاعته) وأطلق حديثاً في بعض الدول على كل فرد وسيد كل شيء أشرفه وأرفعه يقال القرآن سيد الكلام ( ج ) سادة وسيائد)[2].

ومن هذا يظهر أن السيادة في اللغة تدور حول معنى الشرف والرفعة والرئاسة والعلو على الغير.

وأما اصطلاحاً فقد عرفت السيادة بأنها:»السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى إلى جانبها [3].

وعرفت بأنها:»وصف للدولة الحديثة يعني أن يكون لها الكلمة العليا واليد الطولى على إقليمها وعلى ما يوجد فوقه أو فيه»[4].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر: ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. (٣/ ١١٥).

(٢) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى أحمد الزيات حامد عبد القادر محمد النجار، دار الدعوة، اصدار: مجمع اللغة العربية (١ / ٤٦١)

(٣) الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، عبد الحميد متولي، ط/ ١، ١٩٥٩م، ص١٢٦.

(٤) معجم القانون،مجمع اللغة العربية القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطبعة الأميرية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص٦٣٧.

وعرفت أيضاً بأنها:»السيادة هي: السلطة العليا المطلقة التي تفرّدت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال» [1].

وعرفت أيضاً بأنها:»السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال»[2].

والتعريفات السابقة متقاربة، ولعل أشملها لمفهوم السيادة هو التعريف الأخير؛ لوصفه السيادة بأنها: سلطة عليا ومطلقة، وإفرادها بالإلزام وشمولها بالحكم لكل الأمور والعلاقات سواء التي تجري داخل الدولة أو خارجها[3].

## المطلب الثاني

## مبدأ السيادة في الأنظمة الوضعية

السيادة بمفهومها المعاصر فكرة حديثة نسبياً مرت بظروف تاريخية، حيث كان السائد أن الملك أو الحاكم يملك حق السيادة بمفرده، ثم انتقلت إلى رجال الكنيسة فكانت سنداً ودعماً لمطامع البابا في السيطرة على السلطة، ثم انتقلت إلى الفرنسيين ليصوغوا منها نظرية السيادة في القرن الخامس عشر الميلادي تقريباً أثناء الصراع بين الملكية الفرنسية في العصور الوسطى لتحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة الإمبراطور والبابا، ولتحقيق تفوقها الداخلي على أمراء الإقطاع»[4].

---

(١) نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية' د. صلاح الصاوي، ط/ ١، دار طيبة: الرياض ١٤١٢هـ. ص١٤ .

(٢) قواعد نظام الحكم في الإسلام، محمود عبد المجيد الخالدي، ط/ ١، دار البحوث العلمية ١٤٠٠هـ، ص٢٤.

(٣) السيادة مفهومها ونشأتها ومظاهرها، زياد بن عابد المشوخي، مقال بموقع صيد الفوائد http://www.saaid.net/bahoth/100.htm

(٤)انظر: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ط/ ٢، مكتبة وهبة سنة ١٩٨٤م، ص ٢٣-٥٥.

وارتبطت فكرة السيادة بالمفكر الفرنسي»جان بودان» الذي أخرج سنة ١٥٧٧م كتابه: الكتب الستة للجمهورية، وتضمن نظرية السيادة»[١].

وأول من استخدم مصطلح السيادة في الفكر السياسي الأجنبي المعاصر، هو المفكّر الفرنسي جان بودان Jean Bodin [٢]. حيث عرّف السيادة بأنهَّا:»سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحدّها القانون» .

وفي توضيحه لمعنى السيادة، فرّق بودان بين السيد (صاحب السيادة) وبين الحاكم؛»فالسيد أو صاحب السيادة، هو من كانت سلطته دائمة. أمَّا الحاكم فسلطته مؤقتة؛ ولذلك فلا يمكن وصفه بأنَّه صاحب السيادة؛ وإنَّما هو مجرد أمين عليها»[٣].

ومن خصائص السيادة لديه: أنَّها مطلقة، لا تخضع للقانون. وأنَّها تُمكِّن سلطة التقنين من وضع القوانين، دون موافقة الرعايا [٤].

ومن خصائصها: أنَّه لا يمكن أن يفرض عليها أيّ إرادة من قبل إرادة أخرى[٥].

وممن تحدث عن حقيقة معنى السيادة العميد دوجي Duguit فيما عُرف بالقانون الأعلى وسيادة القاعدة القانونية الأعلى. حيث بيّن أنَّها سلطة حاكمة

---

(١)انظر: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، الدكتور حامد سلطان القاهرة ١٩٧٤م، ص١٢٣.

(٢) ينظر: نظرية الدولة، د. محمد كامل عبيد، ط/ ١، دار القلم، دبي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص٢٩٢، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. فؤاد محمد النادي، ط/ ٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. ص ٢٥؛ وأصول نظام الحكم في الإسلام، مع بيان التطبيق في المملكة العربية السعودية، د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مركز الإسكندرية للكتاب. ص ١٠٨.

(٣) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، د.فتحي عبد الكريم، ص ٨٥ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) ينظر: السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، د محمد أحمد مفتي، ود. سامي بن صالح الوكيل، ط/ مركز بحوث الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى: مكة المكرمة١٤١١هـ، ص ١٣ .

للسلطات. وأشار إلى أنَّ السيادة هي: "السلطة العليا التي لا نعرف فيها تنظّم من علاقات سلطة عليا أخرى إلى جانبها " [١].

وممن بيّن مفهوم السيادة هوبز، إذ وضح أنَّها:

"سلطة عليا متميزة وسامية، ليست في القمة بل فوق القمة، فوق كل الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسي كلّه؛ ولهذا السبب فإنَّ هذه السلطة تكون مطلقة، وبالتالي غير محدودة لا في مداها ولا في مدتها، وبدون مسؤولية أمام أي إنسان على الأرض" [٢].

ومع أنَّ بودان بيّن فكرة السيادة، لكن بيانه لها قد خلا من بيان أساس لهذه السيادة، ولاسيما مع استبعاده للتأسيس على نظرية التفويض الإلهي في المفهوم الكنسي، وهو ما جعل فكرة السيادة لديه لا ترقى إلى مستوى النظرية؛ مما فتح المجال لتدخل غيره في استكمال بناء نظرية السيادة وفق الفلسفة الوضعية [٣].

ثم شاع هذا المصطلح في الفكر الديمقراطي بعد كتاب «العقد الاجتماعي» للفيلسوف الفرنسي جان جاك رسو، حين شارك في استكمال النظرية وفق فلسفته؛ فطبق معنى السيادة الوضعي من خلال نظريتي: سيادة الأمّة، وسيادة الشعب .

وعليه فخلاصة القول هنا: أنَّ السيادة في نظرية الدولة ونظام الحكم، تعني في أصل فكرتها: السلطة العليا المطلقة التي تقيِّد سلطة الأمّة، وسلطة الحكومة بسلطاتها، ومن ثمّ تقيد تبعاً لذلك القواعد القانونية التي يتشكل منها الدستور، والذي تقوم بوضعه سلطة عليا تمثل المجتمع [٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) فكرة السيادة لجاك ماريتان، المجلة الدولية للتاريخ السياسي الدستوري :١٣، نقلًا عن: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، د.فتحي عبد الكريم :٨٥؛ وينظر: السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، د.محمد مفتي و د. سامي صالح الوكيل ص ١٦.

(٣) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، د.فتحي عبد الكريم :٨٨-٨٩ .

(٤) مقال: سيادة الشريعة: من المعلوم من دين الإسلام بالضرورة، د. سعد بن مطر العتيبي، السبت الأول من محرم ١٤٣٣هـ نقلاً عن http://www.saaid.net/Doat/otibi/93.htm

وفي ٢٦ أغسطس ١٨٧٩م صدر إعلان حقوق الإنسان الذي نص على أن السيادة للأمة وغير قابلة للانقسام ولا يمكن التنازل عنها، فأصبحت سلطة الحاكم مستمدة من الشعب، وظهرت تبعاً لذلك فكرة الرقابة السياسية والقضائية لتصرفات السلطة التنفيذية»[(١)].

وقد قرر ميثاق الأمم المتحدة مبدأ المساواة في السيادة بأن تكون كل دولة متساوية من حيث التمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات مع الدول الأخرى الأعضاء في الأمم بغض النظر عن أصلها ومساحتها وشكل حكومتها، إلا أن الدول الخمس العظمى احتفظت لنفسها بسلطات، ناقضة بذلك مبدأ المساواة في السيادة[(٢)].

وقد حل محل كلمة السيادة في العرف الحديث لفظ استقلال الدولة»[(٣)].

وبالتالي فالظروف التي نشأت بسببها نظرية السيادة وغيرها من النظريات ليست كالظروف التي مرت بها الدولة الإسلامية، فلا يمكننا أن نأتي بتلك النظريات ونطبقها بكل ما فيها على الدولة الإسلامية، أو أن نُعد عدم وجودها لدينا نقصاً، فقد توجد لدينا الفكرة ولكن بشكل آخر، أو لا توجد أصلاً استغناءً عنها بأنظمة وقواعد عامة في الشريعة الربانية ليست عندهم.

ويعبر العلامة الدكتور/ مصطفى كمال وصفي رحمه الله عن السيادة بأنها عبارة عن المشروعية :

«والمشروعية Legality- Legalite هي الأساس الذي يجعل أمراً من الأمور مشروعاً، والمشروعية تمنع من الاستبداد الناشىء عن عدم سيادة القانون؛ فإنها تؤدي إلى منع السلطة التنفيذية من الانطلاق حسب هواها واعتباراتها الخاصة"[(٤)].

(١)انظر: معالم الدولة الإسلامية، محمد سلام مدكور، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٣م. ص١١٩.
(٢)أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، الدكتور حامد سلطان، ص ١٤٨-١٤٩.
(٣) العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، الدكتور وهبة الزحيلي، ط/ ٤، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٩م ص ١١٨.
(٤)مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ط/١، مكتبة وهبة، القاهرة: ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص ١٥١، ١٥٢.

ثم بين رحمه الله المشروعية – السيادة –في النظم الليبرالية فقال:

«والمشروعية في النظم الليبرالية أو الديموقراطية الحرة هي ما نسميه بسيادة القانون souvereignty of Law وهذه السيادة شكلية قائمة على التدرج بين القواعد التشريعية بحيث يكون الدستور هو قمة القواعد وأعلاها فلا يجوز لما أدناه من قانون أو لائحة أن يخالفه،و هي سيادة شكلية في النظام الديموقراطي الحر "الليبرالي" ذلك أن المشرع في هذا النظام يتمتع بسلطة مطلقة فهو حر في إنشاء الأوضاع كيف يشاء؛ ولذلك فالنصوص التي يصنعها – بناء على هذه الحرية –تكون مرجع المشروعية ومناطها ومعيارها"[1].

ثم بين رحمه الله المشروعية – السيادة –في النظم المذهبية فقال:

«تتخذ المشروعية المذهبية صورة ما يسمى بالمشروعية العليا، وهي مشروعية فوق الدستور ذاته وفوق القوانين واللوائح، أي أنها لا تستمد من النصوص ولا تندمج فيها كما هو الحال في مشروعية الدول الديموقراطية الحرة فإنه في الدول المذهبية إذا خالف الدستور ذلك الإيمان الأعلى وذلك المذهب فغنه لا يعتد به ويطبق الصحيح طبقاً للمذهب ومثاله أن ينص دستور الدولة الإسلامية على أن حرية العقيدة مطلقة، ويأتي مسلم فيرتد عن دينه فإن المشروعية الإسلامية العليا تعلو على هذا النص الدستوري، وكذلك في الدول الديموقراطية الشعبية أو الاشتراكية اليسارية يجوز الدفع بعدم دستورية القوانين إذا خالفت المذهبية العليا»[2].

(١) المرجع السابق، ص ١٥٤

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٤، ١٥٥.

## المطلب الثالث

## مبدأ السيادة في نظام الحكم في الإسلام:

ذهب البعض أن السيادة تكون للأمة واستدل بالنصوص التي تخاطب الأمة بمجموعها وبمبدأ الشورى في الإسلام(١).

وهذا مردود لأمرين(٢):

الأول: لأنه يعني إمكان التنازل عن السيادة، والثاني: لأن السيادة سلطة غير مقيدة.

فالأدلة الشرعية حددت الإطار العام لكافة التصرفات سواء أكانت صادرة من الحكام أم المحكومين؛ فالكل خاضع لها وملزم بطاعة أحكامها، فالشريعة حاكمة لغيرها ولا يجوز تجاوزها أو إلغاؤها أو تبديلها أو تعديلها(٣).

يقول تعالى:

﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِۦ ۚ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾ ﴾(٤). وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾(٥). ويقول سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ

(١) انظر: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، ص ١٨٨- ٢١٣، ومعالم الدولة الإسلامية، ص١١٩-١٢٠، وانظر: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبد الحكيم حسن العيلي، دار الفكر العربي ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص٢١٥.

(٢) السيادة مفهومها ونشأتها ومظاهرها، زياد بن عابد المشوخي، مقال بموقع صيد الفوائد http://www.saaid.net/bahoth/100.htm

(٣) آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ط/ دار الفكر، سورية: ٢٠٠٩م، ص ١٧٨-١٧٩.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ٥٧.

(٥) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾[1].

وقال ﷺ: «السيد الله تبارك وتعالى»[2].

فالسيادة في الدولة الإسلامية لله عز وجل، فالتشريع له وحده سبحانه، وهذه السيادة متمثلة في شريعته كتاب الله وسنة رسوله - صلي الله عليه وسلم -، والدولة إنما تستمد سيادتها من خلال التزامها بالأحكام الشرعية وتنفيذها لها وللأمة بعد ذلك حق تولية الإمام ومحاسبته وعزله ومراقبة السلطة الحاكمة في التزامها حدود الله وليس لها ولا للسلطة الحاكمة الحق في العدول عن شريعة الله»[3].

فلا عبادة إلا لله. ولا طاعة إلا لله ولمن يعمل بأمره وشرعه، فيتلقى سلطانه من هذا المصدر الذي لا سلطان إلا منه. فالسيادة على ضمائر الناس وعلى سلوكهم لله وحده بحكم هذا الإيمان. ومن ثم فالتشريع وقواعد الخلق، ونظم الاجتماع والاقتصاد لا تتلقى إلا من صاحب السيادة الواحد الأحد.. من الله.. فهذا هو معنى الإيمان بالله.. ومن ثم ينطلق الإنسان حراً إزاء كل من عدا الله، طليقًا من كل قيد إلا من الحدود التي شرعها الله، عزيزًا على كل أحد إلا بسلطان من الله.

إن نظام الحكم في الدولة الإسلامية تحكمه ضوابط وقيود شرعية، ولا يمكن بحال أن نتصور أنه متروك لأهواء الحاكم وبطانته، يحكمون بها تمليه عليهم أهواؤهم ومصالحهم، ثم يضفون على هذه الأهواء الصبغة الدينية ويتحكمون فى رقاب الناس باسم الدين، كما يظنه بعض من يجهلون حقيقة هذا النظام. إنه نظام شرعى، محكوم بشرع الله تعالى وحاكم به.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب في كراهية التمادح، رقم: ٤٨٠٦، قال الألباني في صحيح سنن أبي داود، ٣/ ١٨٠: صحيح، قال في عون المعبود، ١٣/ ١١٢: ‹ إِسْنَاده صَحِيح .

(٣) انظر: السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، ص٢٨، ومعالم الدولة الإسلامية، ص٩٥، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبد الحكيم حسن العيلي، ص٢٠٦،

وقد ذهب البعض إلى تقسيم السيادة إلى قسمين أحدهما: السيادة المطلقة وهي لا تكون إلا لله عز وجل، والثاني: السيادة النسبية وهي تكون للأمة ضمن حدود أحكام الشريعة الإسلامية»[1]

ولعل الأنسب أن يقال: إن السيادة لشريعة الله، وهذا لا يسلب الأمة الحق في التخريج على أصول الشريعة والاجتهاد في تطبيق أحكامها على النوازل، وبالتالي فالسيادة لله وحده، أما سلطة الحكم فهي مفوضة إلى الأمة تمارسها في حدود السيادة[2].

«فإذا كانت بعض الدول الحديثة تعتز بأنها تلتزم بسيادة القانون والتمسك بالدستور، فإن الدولة الإسلامية تلتزم بالشرع، ولا تخرج عنه، وهو قانونها الذي يلزمها العمل به والرجوع إليه، حتى تستحق رضوان الله وقبول الناس. وهو قانون لم تضعه هي، بل فرض عليها من سلطة أعلى منها، وبالتالي لا تستطيع أن تلغيه أو تجمده إلا إذا خرجت عن طبيعتها ولم تعد دولة مسلمة»[3].

فنظرية السيادة في الإسلام ليس لها الطابع السلبي الذي عُرفت به نظرية السيادة بوجه عام؛ لكون الدولة الإسلامية لا سيادة فيها على الأمة لفرد أو طائفة؛ فالأساس الذي تبني عليه نظامها هو كتاب الله وسنة رسوله – صلي الله عليه وسلم – ، وبهذا تتجاوز نظرية السيادة في الإسلام المشكلات والتناقض التي وقعت فيها نظرية السيادة الغربية[4].

فـ«السيادة العليا والسلطان المطلق هو لما جاء من عند الله – عز وجل – لا غير، وإن المنازعة في ذلك كفر وشرك وضلال»[5].

---

(١) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبد الحكيم حسن العيلي، ص٢٥١-٢٥٣.
(٢) المرجع السابق، ص٢٠٧.
(٣) من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، ط/ ٥، دار الشروق، القاهرة، ص٣٣.
(٤) الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة، د. توفيق الواعي، ط/ ١، دار ابن حزم، ١٩٩٦م، ص ٥٧- ٦٢.
(٥) نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي، ص٣٩.

إن القول بأن دولة من الدول هي ديمقراطية، وأن نظام الحكم فيها يقوم على أساس مبدأ سيادة الأمة وإنما هو تعبير عن فكرة واحدة، ولكن من ناحيتين مختلفتين، فالديمقراطية هي التعبير عن الشكل السياسي أي عن نظام (الحكم في الدولة، أما مبدأ سيادة الأمة فهو عبارة عن التعبير القانوني.

وإذا كان الأساس الفلسفي لنظرية أو (مبدأ سيادة الملك) هو نظرية الحق الإلهي أو التفويض الإلهي للملك، فإن (مبدأ أو نظرية سيادة الأمة) إنما يستند على أساس نظرية(العقد الاجتماعي) لروسو. يرى كثير من العلماء والباحثين المسلمين في العصر الحديث أن مبدأ سيادة الأمة يعد من النتائج المترتبة على مبدأ الشورى المعروف في الإسلام، إلا أنه في الحقيقة يختلف مع مهمة الخليفة. ومع أن القرآن والسنة هما مصدر التشريع، بينما في الديمقراطيات الغربية فإن الأمة هي مصدر التشريع»[1].

وإذا كان مفهوم السيادة خلاصته وجود سلطة عليا مطلقة لا تحكمها سلطة أخرى لا بجانبها ولا أعلى منها؛ فإنَّنا نقول: إن هذا لا يوجد في غير نظام الإسلام، وهي ظاهرة في نظام الحكم الإسلامي على وجه الخصوص؛ فإنَّه محكوم باتفاق المسلمين بسلطة عليا مطلقة حقاً، تتمثل في: كتاب الله تعالى وسنة رسوله .

ويؤكد الدكتور فتحي عبد الكريم في رسالته العلمية (الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة) على هذا المعنى حين يبين ذلك من خلال ثلاثة محاور رئيسة:

الأول: أنَّ السيادة ونظريات السيادة، لم تستطع تقديم أساسٍ قانونيٍ أعلى للسلطة، سوء كان ذلك في الفكرة الأولى للسيادة، أو بعد انتقالها إلى الأمَّة أو الشعب؛ وهذا ما دفع بعض كبار أساتذة القانون الفرنسيين (دوجي) إلى أن يقرِّر أنَّ فكرة السيادة بمفهومها الحقيقي،» غير قابلة لأي حلّ بشري ! لأنَّه لا يمكن لأحدٍ أن يُفسِّر

(١) الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي، ط/٢، منشأة المعارف، الإسكندرية:١٩٨١م، ص:١٠٨.

من الناحية الإنسانية – أن إرادة إنسانية يمكن أن تسمو أو تعلو على إرادة إنسانية أخرى» (١).

ولهذا يقرّر أستاذ آخر هو (لافاريير) أنَّه: «إذا كانت النية تتجه إلى تقديم السيادة على أنَّها حق في الأمر، فإنَّه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية ومقبولة، وهي: النظرية الدينية، تلك التي تُقرِّر أنَّ السلطة السياسية ترجع في مصدرها إلى الله؛ وفي هذه الحالة إذا ما وجد في السيادة عنصر إلهي، فإنَّ الإرادات البشرية سوف تخضع لقرارات صاحب السيادة؛ لأنَّ هذه السيادة سوف تكون إعلاناً عن سلطة تعلو سلطة البشر» (٢).

الثاني: أنَّ سلطة السيادة مطلقة؛ وهذا يعني أنَّه لا يصح أن ترد عليها قيود؛ لأنَّ ورود القيود عليها يخالف جوهر النظرية، ولا تتفق مع طبيعتها كما يقول د. فتحي عبدالكريم، الذي يقول» ولهذا السبب وجدنا أحد كبار المفكرين (جورج سل) يقرر بحق أنّ نظرية السيادة غير مفهومة في ظل شخصية الدولة القانونية التي تحيا في ظل نظام قانوني؛ لأنَّ السيادة تعني قدرة العمل الإرادي المطلق في حين أنَّ الدولة كشخصية قانونية– تعني قدرة العمل الإرادي المحدّد وفق النظام القانوني،ويرى سل أنَّ فكرة السيادة تؤدي إلى هدم فكرة الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون .

أمَّا طبقاً للنظرية الإسلامية، فإنَّ السلطة مقيدة بأحكام القرآن والسنة، والتي تُشكِّل نوعاً سامياً من القانون الدستوري الذي يعلو على القانون الدستوري الوضعي؛ لأنَّ الأمَّة كلّها لو اجتمعت لا تملك أن تغيّر أو تعدّل فيه. وبذلك كانت دولة الإسلام أول دولة قانونية في التاريخ، يَخضع فيها الحكّام للقانون ويمارسون سلطانهم وفقاً لقواعد عليا تُقيدهم ولا يستطيعون الخروج عليها» .

الثالث: من حيث ضمانات تقييد السلطة بالسيادة؛ فإنَّ» نظرية السيادة حسب مفهومها الأصلي الصحيح، تأبى أي تقييد للسلطة، ولا تعرفه، وأنَّ السلطة فيها

(١) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، د.فتحي عبد الكريم، ص ٤٦٣ .
(٢) نفس المرجع السابق، ص ٤٦٣ .

مطلقة من أيّ قيود؛ لذلك فإنَّه يكون من المنطقي أن لا تعرف هذه النظرية فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة؛ وبالتالي فلا يمكن القول بوجود أيّة ضمانات لهذا التقييد .

أمَّا بالنسبة للنظرية الإسلامية، فإنَّ الوضع مختلف، ذلك أنَّ رسالة الإسلام لم تكتف بوضع نظام الحكم المقيد؛ وإنَّما عنيت أيضاً بوضع ضمانات لهذا التقييد ... ولقد رأينا من من دراسة النظرية الإسلامية أنَّ هذه الضمانات على نوعين: يتمثل أولهما في الشورى، وما تمثله من ضرورة رجوع الحكّام إلى الأمَّة في الأمور الهامّة. ويتمثل الثاني في رقابة الأمّة نفسها على تصرفات الحكّام، وحقّها في عزلهم إن صدر منهم ما يُبرِّر ذلك»[1].

ومن له معرفة بالنظام الإسلامي، لن يجد معاناة في تحديد حقيقة السيادة العليا في النظام الإسلامي كلِّه بما فيه النظام السياسي، فما هي إلا تلك التي يعبّر عنها العلماء والمفكرون المسلمون المعاصرون بتعبيرات من مثل: مبدأ المشروعية العليا، والحاكمية، والشرعية العليا، والحكم بما أنزل الله؛ ونحوها من التعبيرات المألوفة لدى الشرعيين والمتخصصين، بل ولدى عموم المسلمين[2].

إن الإسلام عقيدةُ المسلمين ونِظامُهم في شتَّى جوانب الحياة، ويجبُ الخضوعُ لأحكامه والانقيادُ له والرِّضا به؛ ففيه صَلاح حالهم في دُنياهم وأُخراهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيميَّة :

«التحقيق أنَّ الشريعة التي بعَث الله بها محمدًا ﷺ جامعةٌ لمصالح الدُّنيا والآخِرة؛ فقد بعثه الله بأفضل المناهج والشرائع، وأنزل عليه أفضل الكتب، وأرسَلَه

(١) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، د.فتحي عبد الكريم :٤٦٤-٤٦٥ .

(٢) انظرمقال: سيادة الشريعة: من المعلوم من دين الإسلام بالضرورة، د. سعد بن مطر العتيبي، السبت الأول من محرم ١٤٣٣هـ نقلاً عن tp://www.saaid.net/Doat/otibi/93.htm

إلى خير أمَّة أُخرِجت للناس، وأكمَلَ له ولأمَّته الدِّين، وأتَمَّ عليهم النعمة، وحرَّم الجنة إلا على مَن آمَن به وبما جاء به، ولم يقبَلْ من أحدٍ إلا الإسلام الذي جاء به، فمَن ابتغى غيرَه دينًا فلن يُقبَل منه، وهو في الآخِرة من الخاسرين»[1].

وقال أيضاً:

«قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ رسالة محمد – صلى الله عليه وسلم – لجميع النّاس: عربهم وعجمهم، ملوكهم وزهادهم، وعلمائهم وعامتهم؛ بل عامّة إلى الثقلين الجنّ والإنس. وأنها باقية دائمة إلى يوم القيامة، وأنَّه ليس لأحدٍ من الخلائق الخروج عن متابعته وطاعته وملازمة ما يشرعه لأمته من الدين، وما سنّه لهم من فعل المأمورات وترك المحظورات؛ بل لو كان الأنبياء المتقدمون قبله أحياء لوجب عليهم متابعته وطاعته .. بل ثبت أنَّ المسيح عيسى ابن مريم إذا نزل من السماء يكون متبعا لشريعة محمد بن عبد الله – صلي الله عليه وسلم – ... فكيف بمن دونهم، بل مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام: أنَّه لا يجوز لمن بلغته دعوته أن يتبع شريعة رسول غيره كموسى وعيسى؛ فإذا لم يجز الخروج عن شريعته إلى شريعة غيره، فكيف بالخروج عنه وعن الرسل ؟!»[2] .

وقال سماحة الشيخ / عبد العزيز بن باز ~:

«والأمر بالتحاكم إلى ما أنزل الله أُكِّد بمؤكدات ثمانية:

الأوّل: الأمر به في قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم ﴾[3].

الثاني: أن لا تكون أهواء الناس ورغباتهم مانعة من الحكم به بأي حال من الأحوال؛ وذلك في قوله ﴿ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾[4].

(١) الحسبة في الإسلام، شيخ الإسلام ابن تيميَّة،طبعة دار الفكر، بيروت، دون تاريخ ص٥.
(٢) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار، ط/ ٣، دار الوفاء، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥م، ١١/ ٤٢٤ .
(٣)سورة المائدة، الآية: ٤٩.
(٤)سورة المائدة، الآية: ٤٩.

الثالث: التحذير من عدم تحكيم شرع الله في القليل والكثير، والصغير والكبير، يقول سبحانه ﴿ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ ﴾[1].

الرابع: إنَّ التولي عن حكم الله وعدم قبول شيءٍ منه، ذنب عظيم موجب للعقاب الأليم؛ قال تعالى ﴿ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡ ﴾[2].

الخامس: التحذير من الاغترار بكثرة المعرضين عن حكم الله؛ فإنَّ الشكور من عباد الله قليل، يقول الله تعالى﴿ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴾[3].

السادس: وصف الحكم بغير ما أنزل الله بأنَّه حكم الجاهلية ﴿ أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَ ﴾[4].

السابع: تقرير معنى عظيم بأن حكم الله أحسن الأحكام وأعدلها يقول الله عز وجل﴿ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا ﴾[5].

الثامن: إنَّ مقتضى اليقين هو العلم بأن حكم الله هو خير الأحكام وأكملها وأتمها وأعدلها؛ وأنَّ الواجب الانقياد له مع الرضا والتسليم، يقول سبحانه﴿ لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ﴾[6].

وهذه المعاني موجودة في آيات كثيرة من القرآن، وتدل عليها أقوال الرسول ﷺ وأفعاله»[7].

وبين الدكتور مصطفى كمال وصفي ~ المشروعية - السيادة-في نظام الحكم الإسلامي فقال:

(١)سورة المائدة، الآية: ٤٩.
(٢)سورة المائدة، الآية: ٤٩.
(٣)سورة المائدة، الآية: ٤٩.
(٤)سورة المائدة، الآية: ٥٠.
(٥)سورة المائدة، الآية: ٥٠.
(٦)سورة المائدة، الآية: ٥٠.
(٧)وجوب تحكيم شرع الله ونبذ ما خالفه، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ط/ ٥، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة، ١٤٠٩هـ، ص ٣٥.

«تقوم المشروعية - السيادة-في نظام الحكم الإسلامي على المبدأ الأعلى المستمد من الإيمان بالتوحيد طبقاً للرسالة المحمدية وهو المبدأ الحاكم للجماعة الإسلامية والذي يعتبر بمثابة العقيدة العامة. وحقيقة المشروعية الإسلامية - السيادة- هي: التضامن في تنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه، وتؤدي سيادة هذه المشروعية - نية وقولاً وفعلاً- إلى أن تصير أوامر الله ونواهيه- أي نصوص القرآن والسنة وما جرى مجراها من مصادر الشريعة الإسلامية من طرق الاجتهاد-أساساً للمشروعية ومعياراً للحق والعدل والإباحة والآداب ومناهج المعيشة»[1].

إنَّ الحكم الذي تقتضيه حاجة الأمَّة يكون سياسة شرعيَّة مُعتَبرة بشرطين:

الأول: اتِّفاقه مع مقاصد الشريعة، واعتماده على أصولها وقواعدها الكليَّة، تلك القواعد والأصول التي لا تقبل التبديل أو التغيير، ولا تختلف باختلاف الأمم والعصور.

والثاني: ألا يُناقِض مناقضةً حقيقيَّةً دليلاً تفصيليًّا عامًّا جاء في القُرآن أو السنة أو فيهما معًا، أو أجمع المسلمون على خلافه[2].

ولذلك قال بعضُهم: «إنَّ السياسة الشرعيَّة هي تدبير الشُّؤون العامَّة للدولة الإسلاميَّة بما يكفل تحقيق المصالح ودفْع المضار، ممَّا لا يتعدَّى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإنْ لم يتَّفق وأقوالَ الأئمَّة المجتهدين، وإنَّ الإسلام جاء في مَجال الحكم بمبادئ كليَّة، فلم يعرض نظامًا تفصيليًّا في شكل الحكومات، أو طريقة تنظيم سُلطتها أو كيفيَّة اختيار الحاكم، واكتفى بوضْع الأُسُسِ الثابتة، تاركًا تطبيقاتها التفصيلية والجزئية تتطوَّر وظروفَ الأمَّة في كلِّ عصرٍ بما يُحقِّق صالح المجتمع الإسلامي»[3].

---

(١) مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ص ١٥٩.

(٢) بحث عن الفقه الإسلامي، الشيخ/ جاد الحق علي جاد الحق، منشور في سلسلة دراسات في الحضارة الإسلامية بمناسبة القرن الخامس عشر، طبعة الهيئة العامة للكتاب بمصر، المجلد الثالث ص٢٦٩.

(٣)السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ط/ ٢،مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ، ص٢٠،

ويقول الشيخ محمد شلتوت :

«العقيدة في الوضع الإسلامي هي الأصل الذي تبنى عليه الشريعة، والشريعة أثر تستتبعه العقيدة، ومن ثم فلا وجود للشريعة في الإسلام إلا بوجود العقيدة، كما لا ازدهار للشريعة إلا في ظل العقيدة؛ ذلك أن الشريعة بدون العقيدة عُلُوٌّ ليس له أساس، فهي لا تستند إلى تلك القوة المعنوية، والتي توحي باحترام الشريعة، ومراعاة قوانينها، والعمل بموجبها دون حاجة إلى معونة أي قوة من خارج النفس .

وإذاً فالإسلام يحتم تعانق الشريعة والعقيدة، بحيث لا تنفرد إحداهما عن الأخرى، على أن تكون العقيدة أصلا يدفع إلى الشريعة، والشريعة تلبية لانفعال القلب بالعقيدة، وقد كان هذا التعلق طريق النجاة والفوز بما أعد الله للمؤمنين .

وعليه فمن آمن بالعقيدة، وألغى الشريعة، أو أخذ بالشريعة وأهدر العقيدة، لا يكون مسلماً عند الله، ولا سالكاً في حكم الإسلام سبيل النجاة» [1] .

ويذهب الدكتور/ محمد يوسف موسى ~ إلى أن الخليفة أو الإمام هو صاحب السيادة وليس مصدرها إذ قال:»ومصدر السيادة هو الأمة وحدها لا الخليفة، لأنه يستمد سلطانه منها، ولها حق نصحه وتوجيهه وتقويمه بل حق عزله من المنصب الذي وليه عنها باختيارها إن وجد ما يوجب عزله فيكون من المنطق أن يكون مصدر السيادة هو الموكل الأصيل لا النائب الوكيل»[2].

ويبدو لي أن الدكتور لا يقصد بالسيادة هنا ابتداء التشريع وإنما يقصد تطبيق التشريع وتنفيذه حيث قال في موطن آخر عن الخليفة:

«والخليفة هو صاحب السيادة في الدولة بصفته خليفة لا بصفته الشخصية ما

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ محمود شلتوت، ط/ ١، مطبوعات الادارة العامة للثقافة الاسلامية بالازهر، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م، ص ١١ .

(٢) نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، تحقيق وضبط: حسين يوسف موسى، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٠٠ .

دامت الأمة قد أقامته في هذا المنصب الأسمى، وذلك ليسوسها بحكم الله وشريعته، ويوجهها إلى ما فيه الخير والصالح العام»[1].

وعلى هذا فالسيادة في دين الإسلام لشريعة الإسلام باتفاق أهل الإسلام؛ وما يذكره بعضهم من وجود خلاف، فهو خلاف لفظي ليس إلا. إذ هناك من يقول: السيادة للأمّة، ولكنه في حقيقة الأمر يعني أنَّ السلطة في تحقيق السيادة للأمّة؛ لأنَّه يعود ليؤكد أنَّ الأمّة محكومة بالشريعة الإسلامية ممثلة في الكتاب والسنّة. وسبب هذا الفهم: الخلط بين مصطلح السيادة والسلطة؛ ولهذا فرَّق أهل الشأن بينهما.

وفي هذا يقول الدكتور عبد الجليل محمد علي:

«بالنظرة المتعمِّقة في النظريات السالفة للوقوف على ما اختلفت فيه وما اتفقت عليه، نجد أنَّ الخلاف ما هو إلا خلاف في الصياغة دون المضمون؛ وآية ذلك: أنّ النظريات قد اتفقت فيما بينها على أنَّ السيادة للأحكام الإلهية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية؛ وهذا ليس محل جدال أو نقاش مع أصحاب نظرية السيادة الإلهية .

أمَّا أصحاب النظرية الثانية فإنَّهم بعد أن ذكروا لنا أنَّ السيادة للأمَّة، عادوا فقالوا: إن هذه الأخيرة - وأقصد الأمَّة - يجب أن لا تبرم أمراً بموجب ما لها من سيادة، يخالف نصاً وارداً في أحكام التشريع الإلهي؛ وبذلك تكون سيادة الأمَّة مقيدة بهذا التشريع الإلهي، فإذا تجاوزته فقدت مشروعيتها .

وفي التحليل النهائي فإنَّنا نجد أنفسنا أمام سيادة للأمّة الإسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة، وهي: سيادة التشريع المنزّل من عند الله،... وبذلك لا يكون هناك خلاف في الحقيقة بين هذه النظريات المختلفة» [2] .

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٩.
(٢) مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، دراسة مقارنة (النظام الإنجليزي-النظام الفرنسي- النظام السوفييتي)،الدكتور عبد الجليل محمد علي،ط/ ١، عالم الكتب، ١٩٨٤م ٢٢٣-٢٢٤. وينظر أيضاً: دراسة في منهاج الإسلام السياسي، لسعدي أبو جيب، ط/ ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ٧٣-٧٤.

وواضح أنَّ تقييد سيادة الشعب يخرجها عن معنى السيادة الأصلي الذي يعني: السلطة العليا المطلقة التي لا يقيدها شيء أو التي لا توجد سلطة أخرى إلى جانبها كما يقول المفكر الغربي دوجي .

«إن الإسلام جاء بقواعد تبيّن أن السيادة للشرع، وأنَّ حقّ السلطان للأمّة؛ وأنَّ الإمام نائب عن الأمّة في ممارسة ومباشرة هذا السلطان. ولقد خفي هذا المعنى على كثير ممن نسب السيادة أو بعضها للأمّة، حيث اختلط عليهم ممارسة السلطان ومباشرة الحكم مع واقع السيادة، فجعلوها أمراً واحداً ! مع اختلافهما شرعاً وعقلاً»[1].

وجاء فيه:»وما جعله الله عز وجل من سلطان للأمّة بالاستخلاف وللإمام بالبيعة، ليس تفويضاً ولا منحاً للسيادة بحال من الأحوال، بل هو تكليف وابتلاء للقيام بواجبات الدين وأحكامه» [2] .

وهذه السيادة لا يخرمها ظلم ظالم، ولا استبداد أحدٍ باسم الشريعة؛ فالشريعة ما شرع الله، لا ما نسبه أهل الأهواء والظلم إلى شريعة الله؛ ولذلك جاءت النصوص الصريحة في تجريم الجور، وتحريم الظلم، ومن ذلك الوعيد لبعض القضاة من أهل الإسلام بالنار، لتجاوزهم سيادة الشريعة، وحكمهم بالجهل فضلاً عن تعمد الظلم. حيث تقاس شرعية أعمال الدولة بمدى التزامها بسيادة الشريعة. ولا تكون أخطاء الدولة العارضة فضلاً عن جورها المتعمد، حكماً على الإسلام وسيادة شريعته»[3].

وقال الدكتور عبد العزيز عزت الخياط ~:

«والسيادة للشرع موضع إجماع المسلمين قاطبة، لا يشذّ عن ذلك واحد ...

(١) السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية د. محمد مفتي، ود. سامي الوكيل :٣٨ .
(٢) المصدر السابق: ٤٦ .
(٣) مقال: سيادة الشريعة: من المعلوم من دين الإسلام بالضرورة، سعد بن مطر العتيبي، السبت الأول من محرم ١٤٣٣هـ

فأهل السنة يرون أنَّ الإمام يستمد سلطته من الأمّة، سواء أكان المختارون له هم أهل الحل والعقد، أو من الأمّة بمجموعها إذا تيسر ذلك، وسلطته تستمد من الشعب، وإن كانت السيادة للشرع .

وهذا فرق آخر بين الديمقراطية والإسلام؛ فالسيادة والسلطة في الحكم الديمقراطي هي للشعب، بينما السيادة في الإسلام للشرع، والسلطان للأمّة» [١].

# المبحث الثاني

# مبـــدأ العــدل

## المطلب الأول

## تعريف مبدأ العدل

العدل: ضد الجور. وما قام في النفوس أنه مستقيم كالعدالة والعدولة. وعادله وزنه وفي المحل ركب معه. والعدل المثل والنظير كالعدل والعديل وبالكسر نصف الحمل. وعديلك معادلك. والاعتدال توسط بين حالين في كم أو كيف وكل ما تناسب فقد اعتدل[٢].

«والعدل بكسر العين وفتحها. والعديل المثل والنظير. وفرقوا بين العدل بكسر العين وفتحها – فكان ما يدرك بالحواس عدلاً بالكسر. وما يدرك بالبصيرة عدلاً بالفتح. وفعله كضرب. والمصدر العدل والعدالة والعدولة والمعدلة ويوصف به فيكون للمذكر والمؤنث والواحد والجمع والذي يعدل الشيء أو الحمل يمليه هنا وهناك حتى يستقيم ويعتدل»[٣].

---

(١) النظام السياسي في الإسلام، د. عبد العزيز عزت الخياط، ط/ ٢، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ٧٣-٧٤ .

(٢)القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ٤/ ٣.

(٣)معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق، ص٤١٣ .

والعدل: خلاف الجور يقال عدل عليه في القضية فهو عادل. وبسط الوالي عدله ومعدِلته ومعدَلته، وفلان من أهل المعدل أي من أهل العدل. ورجل عدل، أي رضا ومقنع في الشهادة. وعدل عن الطريق، جار وانعدل عنه. وعادلت بين الشيئين وعدلت فلاناً بفلان إذا سويت بينهما. وتعديل الشيء تقويمه. يقال: عدَّلته فاعتدل، أي قومته فاستقام»[١].

تبرز هذه التعريفات الطبيعة المركبة للعدل. وأنه عدل»بين» كما توحي التعريفات بوجود معنى من معاني»الاعتدال» والاستقامة للحيلولة دون الميل للهوى والانحراف عن الجادة. كما قد يوحي التعريف بمعنى»المساواة».

والعدل هو: إعطاء كل ذي حق حقه كاملاً غير منقوص. وهذا العدل مسئولية الحاكم، وواجب من الواجبات المفروضة عليه، والأمة لها الحق في أن تحاسب الحاكم إذا ظلم أحدًا. ويشمل العدل كل الحقوق المتعلقة بالأرواح والأعراض والحريات والأموال، للمسلم وغير المسلم.

ومن العدل أن يكون الناس أمام القانون سواء، فلا فرق بين شريف ووضيع، ولا غني وفقير، فالعدل يخضع له الجميع، وبذلك يكون العدل هو أساس استمرار الدول والحفاظ عليها.

والعدالة السياسية في التصور الإسلامي تعني الاعتدال وعدم تجاوز الحد في العلاقة بين كل من الراعي والرعية، وفي سلوك كل منهما تجاه نفسه وتجاه الآخرين من غير الرعية بحيث يلتزم كل طرف بحقوقه وواجباته على النحو الذي يؤدي إلى خلق التوازن والطمأنينة داخل المجتمع وخارجه. وهذا التعريف يضم ثلاثة عناصر أساسية هي: حقوق وواجبات الراعي، وحقوق وواجبات الرعية، ثم العلاقة

---

(١)الصحّاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار الملايين، بيروت، ٥/ ١٧٦١.

التبادلية بينهما، فإذا حقوق الراعي هي ذاتها واجبات الرعية، وإذا واجبات الراعي هي نفسها حقوق الرعية [1].

وهذا التعريف للعدالة كقيمة سياسية إسلامية مناسب من منطلق أنه يراعي عدة اعتبارات لازمة منها:

- الاهتمام بالجوانب المتباينة لمفهوم العدالة من مادية محسوسة إلى معنوية وأخلاقية.

- يتمشى هذا التعريف مع اتساع المفهوم وشموله في الخبرة السياسية الإسلامية.

- يأخذ في الحسبان الطبيعة العالمية للعدالة الإسلامية.

- لا يستبعد الجانب السلوكي والنفسي للمفهوم.

- لا يقف عند دائرة الحقوق، وإنما يتعدى ذلك إلى دائرة الواجبات وطبيعة العلاقة بينها وبين الحقوق في الخبرة الإسلامية.

ومن أجل أن يتحقق العدل فلابد له من قوة تحميه، ولا بد أن يكون حاكمًا لا خاضعًا، ولذلك نجد الخليفة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يحرص على جعل القضاء الذي يقيم العدل مستقلاً عن كل سلطة، حتى عن سلطة الحاكم، وصار ذلك مبدأ من مبادئ الحكم الإسلامي، فعندما تولى عمر الخلافة، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية، عين لكل إقليم قاضيًا مستقلاً، ونظم السلطة القضائية وميزها عن غيرها.

إن العدل يشعر المواطن بالأمن على ماله وعرضه وسائر حقوقه، ففي ظل العدل تختفي الجريمة، وينصرف كل إنسان إلى عمله، ويسهم في بناء مجتمعه وأمته، وبالعدل يجنى الإنسان ثمرة عمله وتعبه، وينطلق في ميادين التنافس الشريف في

(١) العدالة في نظام القيم السياسية الاسلامية دراسة مقارنة بالنموذج الحضاري الغربي، خليل عبدالمنعم خليل مرعي، مكتبة كلية الآداب، ٢٠١١م، ص ٧٥.

ميادين الخير، وبالعدل تتم المساواة، ويتفاضل الناس بحسب قدراتهم وجهدهم. إن الإسلام سبق كل الذين دَعَوْا إلى العدل، وأرسى دعائمه، وقد طبق العدل أروع تطبيق في حياة المسلمين.

## المطلب الثاني

## مبدأ العدل في الأنظمة الوضعية:

ترتكز الفلسفة القانونية الغربية على فلسفة يونانية قديمة لا ترى وجوب المزج بين القانون والعدالة. فالعدالة في نظرهم مرتبطة بالأخلاق فقط بينما القانون مجموعة من القواعد تحكمها (الفلسفة النفعية المحضة) والتي عبر عنها إيهرينغ بقوله:»ليس القانون إلا تمثيلاً للمصالح المحمية». ولذلك، كان طبيعياً أن يصف كارل ماركس القانون بأنه:»مجرد ترجمة للمصالح الاقتصادية للطبقة الحاكمة». وجوهر النظريات القانونية في الغرب –خاصة تلك التي تتجسد في دول أمريكا الشمالية– ترتكز على الإمبريالية والبراغماتية اللامحدودة. فالقانون ليس هو أساس المصالح –كما نفهمه نحن في الشريعة الإسلامية– بل على العكس»المصالح هي أساس القانون»، فليس للقانون من وظيفة سوى حماية هذه المصالح وتمكين المستفيدين من التمتع بها. ولذلك أضحى للقانون»بعداً فلسفياً منحرفاً» يتمثل في تسخير القوانين بشكل مطلق لخدمة المصالح، وأصبحت المصالح»والمصالح فقط» محور القانون وغايته. وعليه، انطلقت الماكينة التشريعية الغربية في اصدار القانون تلو القانون دون اعتبار لأي وزن أو غاية أو محفز أخلاقي– إلا فيما يتعلق فقط ب»المصلحة» و»المنفعة» المحضة، بحيث أضحى الأخير هو المحرك الديناميكي الوحيد للسلوك التشريعي وفقدت هذه التشريعات كل أسباب الاحترام المتمثل في العدالة والمساواة[1]

لقد نشأت الحضارة الغربية المعاصرة– نتيجة إرثها المأزوم–على كراهية التقديس برفض سيطرة»الفكر المثالي» والذي يدعو الى العدل والقسط ويجعل منه

---

(١) السقوط الأخلاقي المروع للنظم التشريعية الغربية: لماذا وكيف؟ د. وليد التميمي، مقال بمجلة مؤتمر الأمة، التاريخ:٩/ ١/ ٢٠١١ م–

الغاية الأساسية التي يجب أن يسعى إليها القانون. وقد ترتب على ذلك أن مهمة رجل القانون ليس العمل على تطبيق مثل هذه المثل الأخلاقية بل العمل المطلق لتحقيق المصالح المادية فقط وهو ما عبر عنه بوضوح كتاب انجليز أمثال هوبر وبنتام بما معناه:»إن المهمة الأساسية للدولة وللقانون بأكمله هو تحقيق المصالح، ولذلك يجب على المشرع عند وضع أي تشريع أن يسترشد بمبدأ النفعية والمنفعة»! هذه العقيدة الفاسدة هي التي دفعت بالغرب إلى تبني السلوك الاستعماري -على النحو الذي نراه اليوم- واستثمار الموارد الطبيعية في القارات المستضعفة بأبشع وأرذل صورة عرفها التاريخ البشري. وهي العقيدة ذاتها التي تدفع بإصدار القوانين -ليس من أجل تحقيق قيم العدالة والقسط- بل من أجل توظيف القوانين لشرعنة سرقة ونهب ممتلكات وثروات الشعوب عن طريق الارتكاز على عدالة دعائية مزيفة والتي لا تهتم إلا بقياس الأرباح والخسائر طبقا لقانون السوق الغربي بأن»كل ما هو تعاقدي يعد عادلاً»[1].

ونتيجة لهذه الفلسفة النفعية المحضة للقانون، يواجه الغرب اليوم أزمة تشريعية حقيقية نحو إحداث توازن بين قيمتين مختلفتين: بين قيمة نفعية (حفظ الأمن) وقيمة أخلاقية (حقوق الإنسان). وهو يفشل يوماً بعد يوم في تحقيق ذلك- حتى في الحفاظ على الحد الأدنى لحقوق الإنسان. فتحت دعوى»الخوف على الأمن المجتمعي»، يضحي الغرب اليوم بالاعتبارات الإنسانية مقابل الاعتبارات الأمنية وأصبح الانسان مضطهد لكونه مجرد مشتبه فيه أو متهم بالانتماء إلى جماعة سياسية. كما أصدر الغرب العديد من الإجراءات القانونية اليائسة ضد اعتبارات حماية واحترام حقوق الانسان وتناسى الغرب أن الأمة -ذات الرسالة الحضارية-لا يجدر بها أبداً أن تتخلى عن قيم حفظ الكرامة البشرية حتى في حالة الحرب- فضلاً عن ظروف اعتبارات المحافظة على الأمن والاستقرار، ولم يتمكن الغرب حتى هذه اللحظة-

(١) النظام القانوني لمفاوضات العقود الدولية، الدكتور/ أحمد عبد الكريم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ، ص ٨٥.

رغم الماكينة الإعلامية الضخمة في اقناع العالم بمسوغ - لا أخلاقي و لا قانوني - يمكن أن يقبل ازاء تحللها ونكوصها المدوي من التزاماتها تجاه مسائل حقوق الإنسان والتي نصت على حق الشخص في الحصول على محاكمة عادلة خلال فترات الصراع المسلح ومبادئ الشرعية القانونية ومبدأ سيادة القانون والتي تتطلب ضرورة احترام المتطلبات الأساسية للمحاكمة العادلة و الفصل في الدعاوي دون مماطلة أو تأخير ووفقا للتوقيف القانوني السليم.

إن تراجع قيمة القانون الغربي يعود سببه إلى فقدان القيم الأخلاقية وانهزامها أمام تفوق القواعد القانونية والأمم المتحضرة لا تسمح أبداً بالفصل بين القانون والأخلاق. بالمقابل، فإن الفلسفة الإسلامية للتشريع تضبطه حركه غائية معينة خاصة وترتبط به وهي العدالة... العدالة غاية التشريع الإسلامي الخالدة وجوانب الشريعة المختلفة تجسد هذه الغاية المثلى وتحكم كل قواعده. إذ يكرس التشريع الإسلامي لمفهوم العدالة مضموناً معيناً يتمثل في الجذور الدينية والتي تتأثر به القاعدة القانونية الإسلامية مباشرة. أي إن فكرة العدالة -في التشريع الإسلامي- أساسها ديني بحت مرتبط بمتطلبات الإيمان والعقيدة...الخ. وهذا البعد الديني لفكرة العدالة في التشريع الإسلامي هو ما جعلها»فريضة« لا يسع المسلمين الانفكاك أو التحلل منها -مهما كانت الظروف ومهما كانت الأسباب والدوافع ولذلك، مثلت فكرة العدالة كركن أساسي في كافة النظم القانونية والاجتماعية والاقتصادية في الإسلام. كما أدى هذا البعد الديني لمفهوم العدالة في التشريعات الإسلامية إلى انصهار العلاقة المضطربة بين القانون والدين- الأزمة التي تعاني منها جل الأنظمة القانونية القائمة اليوم بما فيها النظام القانوني الغربي.

وحيث نجح التشريع الإسلامي في تفكيك أزمة العلاقة بين القانون والدين، فإنه أيضاً نجح في بناء علاقة حميمية بين مفهومي القانون والأخلاق وهو ما جعل

الشريعة الاسلامية-النظام القانوني الوحيد في الأرض-الذي لا يقيم حدوداً فاصلة بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية([1])".

يفتقد الغرب إلى بنية ودعائم أخلاقية متينة -كالتي يملكها التشريع الإسلامي- وهو ما يفسر السلوك التشريعي المنحرف بالشكل الذي يراه العالم اليوم. وهذا لا ينفي أن للغرب بعض التشريعات ذات البعد الأخلاقي والقيمي والذي تشير- في بعض الأحيان- إلى العدالة وتصب في مصلحة الإنسان لكنها غائية هشة (غير ثابتة) لا يأمن العالم من أن ينسلخ منها الغرب فجأة حسب اتساع دوائر المصالح والمنافع المادية.

وبناء على هذا فإن المكانة الخاصة للعدالة كقيمة سياسية في الخبرة الإسلامية تساهم في صياغة نظام متكامل للقيم السياسية الإسلامية، يأخذ شكل النظرية في كلياته وإطلاقاته، مثلما يأخذ صورة النظام في ترتيب مكوناته وتصنيفها وفي الممارسة والتطبيق أيضًا، مما ييسر القول إن ثمة نظرية متكاملة للقيم السياسية الإسلامية تختلف تمامًا عن نظرية القيم السياسية في الخبرة الغربية التي تجعل المبدأ الديمقراطي قيمة جماعية عليا لا يمكن التضحية بها، وفي تطبيقه وممارسته في النطاق الفردي تكون الحرية هي القيمة الفردية العليا في نموذجها الليبرالي، والتي تحولت إلى المساواة في نموذجها الاشتراكي، مما يعني أن مبدأ العدالة يظل دائمًا قيمة فردية تابعة في الخبرة السياسية الغربية بنموذجيها الليبرالي والاشتراكي، ومن ثم يسهل القول إن الخبرة الإسلامية، وهي تقدم نظامها الفريد والمتميز للقيم السياسية، تملك أصالة واستقلالاً بحيث تشكل رافدًا مهمًا في صياغة النظرية العامة للقيم السياسية، مما يجعلها قادرة على تقديم نظرية سياسية إسلامية تكون نظرية القيم السياسية الإسلامية أحد عناصرها)[2].

---

(1) السقوط الأخلاقي المروع للنظم التشريعية الغربية: لماذا وكيف؟ د. وليد التميمي، مقال بمجلة مؤتمر الأمة، التاريخ: ٩/ ١/ ٢٠١١م.

(2) العدالة في نظام القيم السياسية الاسلامية دراسة مقارنة بالنموذج الحضاري الغربي، خليل عبدالمنعم خليل مرعي، مكتبة كلية الآداب - ٢٠١١م، ص ٥٥.

إن التباين والاختلاف بين نظام القيم السياسية في كل من الخبرة السياسية الإسلامية والخبرة السياسية الغربية يخلق ويولد مجموعة من النتائج والدلالات السياسية الهامة في محيط القيم السياسية بصفة خاصة، وهي دلالات تجسد استقلال النموذج الحضاري الإسلامي عن النموذج الحضاري الغربي، حيث يسود النموذج الأول وتسيطر عليه«الروح المؤمنة» والقالب المعنوي العاطفي التي تسري في كل ثناياها، بينما يسيطر على النموذج الأخير الطابع المادي النفعي حتى في مجال القيم والأخلاقيات، ويأتي في مطلع هذه النتائج والدلالات أن النموذج الأول يعرف مجموعة من القيم السياسية لم تعرف في النموذج الأخير كقيم الأخوة والتسامح، وفي مقابل ذلك يعرف هذا الأخير قيمًا سياسية يرفضها الأول رفضًا مطلقًا مثل قيم اللادينية والعنصرية، كما أن ثمة مجموعة من المفاهيم والقيم السياسية تختلف دلالاتها ومقاصدها في النموذجين مثل مفهوم المعارضة والمشاركة السياسية والتشريع، أضف إلى ذلك أن القيم السياسية في النموذج الإسلامي تتم صياغتها في صورة واجبات قبل أن تكون في صورة حقوق، على عكس الأخير الذي تصاغ القيم فيه في صورة حقوق أصلاً، وإذا كان هذا الأخير يعرف التمييز بين قيم التعامل في النطاق الداخلي والنطاق الخارجي، فإن النموذج الأول يأبى إلا التوحيد وعدم التفرقة بين قواعد التعامل في النطاقين، حيث تظل مثاليات الحركة السياسية وأخلاقياتها واحدة في كل منهما)»[(١)].

## المطلب الثالث

## مبدأ العدل في نظام الحكم في الإسلام:

تحدثت كثير من الآيات في القرآن عن العدل، وحذرت من الظلم وعواقبه، قال الله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾ ﴾[(٢)].

(١)العدالة في نظام القيم السياسية الاسلامية دراسة مقارنة بالنموذج الحضاري الغربي، خليل عبدالمنعم خليل مرعي، ص ٥٦.
(٢)سورة النحل، الآية: ٩٠ .

والعدالة من الأسس التى عليها عمار الكون وصلاح العباد، لذا حث عليها الإسلام فى شتى المواطن حتى مع العدو، وفى زمن الفتنة قال الله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ﴿٥٨﴾ ﴾[1]. وقال سبحانه: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴿٩﴾ ﴾[2].

وتقوم فلسفة الإسلام على أن فساد الرعية لا ينصلح إلا بالعدل، وشريعة الله تعالى هي العدل المطلق، والإمام العادل هو الذى يتبع أمر الله تعالى بوضع كل شيء في موضعه من غير إفراط ولا تفريط .

والعدالة في الإسلام تعم العدل الاجتماعي والتكافل الاجتماعي ولهذا جعل الله تعالى فريضة الزكاة حقاً للفقراء ولبنة في بناء العدل الاجتماعي، حتى أن النبي ﷺ يجعل بيت المال – خزانة الدولة – وارثاً لمن لا وارث له وعائلاً لكل فقير أو ضعيف .

وإذا كان لكل دين شعار خاص به، وسمة تميزه عن غيره، فإن شعار ديننا الإسلامي الذي يميزه ويعين حقيقته: العدل، وهو الدُعامة الوطيدة والمزية الحقيقية للشريعة الإسلامية، ومن القيم الأصيلة الراسخة في المجتمع الإسلامي، وهو ميزان الاجتماع في الإسلام، يقوم به أبناء الجماعة، وإنه لعدل فذ فريد في تاريخ الأُمم والشعوب، شهد بذلك كل من سمع به من سيرة الحكام والقضاء المسلمين، أو اطلع على النصوص القاطعة التي أمرت به أمرًا لا مجال للترخيص أو الاجتهاد فيه»[3].

وهو عدل مجرد دقيق خالص، لا يميل ميزانه بالود والشنآن، ولا يؤثر في نصاعته ميل إلى قرابة، أو نسب﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ

(١)سورة النساء، الآية: ٥٨

(٢)سورة الحجرات، الآية: ٩

(٣) أسس الحكم في الشريعة الإسلامية، د. صالح بن غانم السدلان، ط/ ٢، دار بلنسية، الرياض: ١٤١٥هـ، ص ٢١.

﴿شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾[1].

ولقد ضرب رسول الله- صلى الله عليه وسلم - أروع الأمثلة في العدل حينما جاءه أسامة بن زيد يستشفع في المرأة المخزومية التي سرقت، وعزم رسول الله - صلي الله عليه وسلم - على قطع يدها فقال له: »أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة؟ والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها«[2].

فالعدل في الإسلام عدلٌ مطلق، يطبق على الكبير والصغير، والشريف والوضيع، والأمير والسوقة، والمسلم وغير المسلم، ولا يفلت من قبضته أحد، وهذا مفرق الطريق بين العدل في المجتمع الإسلامي عن غيره من المجتمعات) [3].

وكما أن من مقاصد الإسلام رفع الحرج ودفع المشقة ورعاية مصالح الناس وأحوالهم، فإن من أهم مقاصده أيضًا تحقيق العدالة، ومنع الظلم بين الأفراد، والتزام العدل، والتوسط في الأمور كلها، ومن يستعرض آيات القرآن التي تحض على العدل، وتأمر به، وتنفر من الظلم والحيف، وتحذر منه، يجد أن فيها - كلها - مطالبة واضحة بالتزام العدل في كل شيء، ومن كل شخص، وبالنسبة للناس جميعًا حتى مع الأعداء سواء في إصدار الحكام الاجتهادية، أم القضائية أم في نطاق السياسة والحكم والإدارة، أم في تولية المناصب والوظائف، أم في فرض الضرائب وجباية المال، وصرفه فيما ينفع الناس، أم في مجال الأسرة والتربية والتعليم، وغير ذلك قال الله

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، رقم الحديث٦٤٠٦، وأخرجه مسلم في الحدود باب قطع السارق الشريف وغيره رقم ١٦٨٨.

(٣) انظر: الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، السعودية، ط/ ٨، ١٤٠٥هـ، (ص٥٦).

تعالى﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠ ﴾[١].[٢].

قال الإمام الشاطبي:

«الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال؛ كتكاليف: الصيام، والصلاة، والحج والزكاة، وغير ذلك مما شرع على غير سبب أو لسبب»[٣].

فالعدل في الإسلام من صميم التطبيق لأحكام الشريعة، وليس مبدأ مستقلاً عنها؛ لأن مصدره الوحي الإلهي من قرآن أو سنة نبوية أو اجتهاد المجتهدين الذين يستنبطون الأحكام من المصدرين السابقين بالقياس؛ بخلاف القانون الوضعي الذي يعتبر فكرة العدالة مصدرًا مستقلاً خارجًا عنه، يلجأ إليه القاضي أخيرًا ليستوحي القاعدة القانونية؛ ثم إن الشريعة مقاصدها تتصف بقوة الإلزام الذي تستمده من الشارع الحكيم بخلاف القانون الوضعي الذي يستمد مقاصده من سمو المبادئ التي تحتوي عليها والتي تختلف بسبب الزمان والمكان)[٤].

إن مفهوم العدالة من المفاهيم الثابتة والواضحة في الرؤية الإسلامية وفي الممارسة السياسية الإسلامية، وهو كقيمة سياسية يحمل عدة دلالات ومعان تميزه

---

(١) سورة النحل، الآية: ٩٠ .

(٢) أسس الحكم في الشريعة الإسلامية، د. صالح بن غانم السدلان، ط/ ٢، دار بلنسية، الرياض: ١٤١٥هـ، ص ٢٥.

(٣) الموافقات، أبو اسحاق الشاطبي، تعليق الشيخ/ عبد الله دراز، ط/ دار الفكر العربي، بدون تاريخ، (ج٢/ ١٦٣).

(٤) انظر: نظرية الضرورة الشرعية، د. وهبة الزحيلي، ط/ ٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ، (ص٤٧، ٤٨)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علاّل الفاسي، ط/ ٥، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م، (ص٤١، ٥٢).

عن ذات المفهوم في النماذج الحضارية الأخرى، حيث يتغلغل المفهوم في الخبرة الإسلامية في جميع مناحي الحياة الإنسانية، وهي مناح واسعة وشاملة تضع الإنسان في موضعه الصحيح الوسط، ومن ثم لا يقف مبدأ العدالة الإسلامية عند حدود النظام السياسي، بل يمتد ليغطي كل لون من ألوان الرعاية والمسئولية، ومن ثم يضم كل فرد مسلم، لأن كل مسلم، مهما صغرت مكانته ودوره في الحياة، راع في حدود معينة، وهو مسئول عن رعيته)[١].

ووضوح مفهوم العدالة واتساعه وشموله لم يظهر فحسب في الصياغة الفكرية والتنظيرية للمفهوم، وإنما أيضًا في صياغته الحركية في عهد الخلفاء الراشدين، فاتساع دائرة تطبيق العدالة وشمولها لم تقف عند حدود عملية الممارسة السياسية بالمعنى الضيق للمفهوم حيث التعامل بين الحاكم والمحكوم، أو إنْ شئت فقل بتعبير أدق إن العملية السياسية ذاتها تتضمن اتساعًا يجب علاقة الحاكم بالمحكوم لتصل إلى علاقة الراعي بالرعية، وكل راع بالمعنى الشامل للمفهوم ملزم بالعدل في رعيته وإلا يفقد صلاحيته لأن يكون راعيًا مسئولاً عن رعيته. وهكذا، تأتي الممارسة السياسية في عهد الراشدين لتعمق من شمول مفهوم العدالة ووضوحه كقيمة سياسية في النموذج الإسلامي لها ذاتيتها وخصائصها وكينونتها الفريدة[٢].

وإذا كان العدل من السمات الأخلاقية المتميزة للدولة الإسلامية وشريعتها، فإنه لا يقتصر على أفراد الدولة فقط – أعني المسلمين فحسب – بل إن عدالة الإسلام للإنسان بإطلاق أيًّا كان أصله العرقي أو اللغوي أو طبقته أو عقيدته دون تمييز أو محاباة أو تحامل أو استعلاء.

والتاريخ الإسلامي حافل بأمثال هذه الأخبار الدالة على سيادة الحق والعدل في المجتمع الإسلامي، وحرية القضاء واستقلاله في المحكمة الإسلامية، ورسالة أمير

(١) العدالة في نظام القيم السياسية الاسلامية دراسة مقارنة بالنموذج الحضاري الغربي، خليل عبدالمنعم خليل مرعي، ص ٦٠.
(٢)المرجع السابق، ص ٦١.

المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه في القضاء التي حددت معالم الحق والعدل في الخصومات لا تزال كنزًا من كنوز دساتير القضاء حتى اليوم.. يقول عمر رضي الله عنه:»آس بين الناس في خلقك وعدلك، ووجهك ومجلسك؛ حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك.. إلخ»[1].

ويقول ابن قيم الجوزية ~:

«إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلّته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه، وأدلّ وأظهر. بل بيّن بما شرّعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحقّ والعدل - وقيام الناس بالقسط. فأي طريق استخرج بها الحقّ ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها...»»[2].

إن الأمة الإسلامية مكلفة بتحقيق العدل في الأرض، وهذا التكليف يوجب على المسلمين أن يكافحوا الظلم والبغي حيث كان، ويزيلوا أسبابه؛ لا ليملكوا الأرض ويستولوا على المرافق، ويستذلوا الأنفس؛ بل لتحقيق كلمة الله في الأرض خالصة من كل غرض، مبرأة من كل هوى [3]، ومكلفة أيضًا بأن تبني حياتها كلها على أصول العدل حتى تستطيع أن تحيا حياة حرة كريمة، يحظى كل فرد في ظلها بحريتها، وينال جزاء سعيه، ويحصل على فائدة عمله وكده.

---

(١) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ط/ ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٢٥٥.

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة المدني، القاهرة، بدون تاريخ، (ص١٤).

(٣) الموسوعة في سماحة الإسلام، محمد الصادق عرجون، الدار السعودية، جدة، (ج١/ ٢٧٤).

قال ابن القيم :

«مَن له ذوق في الشريعة، واطِّلاع على كمالها، وتضمُّنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبيَّن له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأنَّ مَن أحاطَ علمًا بمقاصدها ووضعها موضعها، وحسن فهمه فيها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألبتة»[1].

ومما تقدم بيانه يتضح أن نطاق العدالة في الشريعة الإسلامية، ومن ثم في الفقه الإسلامي يتسع ليشمل كافة المجالات الإنسانية، وبذلك تتفوق النظرة الإسلامية إلى هذا الأساس المهم، أو هذه القيمة على غيرها من النظرات القديمة أو المعاصرة.

فإذا نحن نظرنا مثلاً إلى الفقه الدستوري الوضعي الحديث والمعاصر فإننا لا نكاد نجد فيه ذكرًا للعدالة! اللهم إلا في مجال القضاء، حيث يعبر في اللغة الإنجليزية مثلاً عن القضاء والعدل بكلمة واحدة (justice) ولكننا إذا تركنا ميدان الأنظمة السياسية والدستورية فلا نجد ذكرًا للعدالة ولا إشارة إليها، ولا يذكرها رجال الفقه الدستوري ولا الباحثون في الأنظمة السياسية بين خصائص النظام الديموقراطي أو غيره من الأنظمة، ولا يعنى الباحثون الغربيون بدراستها إلا بين الموجهات العامة لسياسة الحكم.

وإذا أخذنا قيمة العدل في المنظومة الإسلامية فهي تعني تحقيق العدل بين الناس جميعا في مختلف أوجه الحياة، وهي بهذا قيمة تهدف إلى تحقيق غاية، أي تحقيق العدل بالفعل بين الناس، ولكن في المقابل سنجد أن قيمة العدالة في المنظومة الغربية، وهي ليست القيمة الأولى في النظام السياسي الليبرالي، تأخذ معنى مختلفا؛ فهي تتحول إلى عدالة الفرص، وعدالة الإجراءات، وعدالة المعايير، وعدالة اللوائح، أي أن العدالة في المنظومة الغربية عدالة إجرائية.

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم الجوزية، ص٥، ٨،

وهذه العدالة الإجرائية تمثل العمليات الممكنة للحفاظ على العدل بين الناس، ولكن هذا العدل قد يتحقق وقد لا يتحقق، ولأن القيمة نسبية لذا يكفي أن يتبع النظام السياسي الإجراءات الكفيلة بتحقيق العدالة حتى إن لم تتحقق، كما يكفي أن يلزم القانون كل الأطراف بالإجراءات العادلة، حتى إن لم يتحقق العدل على أرض الواقع.

ولأن العدل قيمة نسبية، وله مفهوم بشري في المنظومة الغربية، لذا فإن تحقق العدل بصورة قريبة من الكمال غير وارد أصلا، ولا مطلوب، وغالبا ما يعتبر تفكيرا غير عملي وغير واقعي؛ فالكمال في الفهم البشري النسبي لا يوجد أصلا، ولكن الكمال في المفهوم الديني يوجد، وعلى الإنسان محاولة تحقيقه، وإن كان لن يبلغه بلوغا نهائيا.

لذا يمكننا القول إن العدالة الإجرائية تختلف عن هدف تحقيق العدل بوصفه قيمة مطلقة في المنظومة الإسلامية.. صحيح أن عدالة الإجراءات مطلوبة في كل الأنظمة، ولكنها قد تكون الهدف في بعض الأنظمة، وقد تكون وسيلة في أنظمة أخرى.

نقصد من هذا أن النظام الليبرالي يحاسب إذا اتخذ إجراء غير عادل، ولكنه لا يحاسب لأن العدل لم يتحقق على أرض الواقع، أما النظام الإسلامي فيحاسب إذا لم يتحقق العدل على أرض الواقع حتى إن كان كل ما اتخذه النظام من إجراءات تم بصورة عادلة.

"ومزية الإسلام في المطالبة بالعدل أنه عدل مطلق يشمل الحكام والمحكومين والإنسانية جمعاء، فهو واجب في الحكم والإدارة وفرض الضرائب وجباية المال وصرفه في مصالح الناس، وفي توزيع الحقوق والواجبات، وإقامة العدالة الاجتماعية، وفي الشهادة والقضاء والتنفيذ وإقامة الحدود والقصاص، وفي القول والكتابة، وفي نطاق الأسرة مع الزوجة والأولاد، وفي التعليم والتملك، والرأي والفكر والتصرف"[١].

---

(١) نظام الإسلام، د. وهبة الزحيلي، ط/١، منشورات جامعة بنغازي، كلية الحقوق، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ص ٢٥٣.

# المبحث الثالث

# مـــبدأ المســـاواة

## المطلب الأول

## تعريف مبدأ المساواة

يدور معنى المساواة على المماثلة والمعادلة يقول الراغب الأصفهاني رحمه الله: »المساواة المعادلة المعتبرة بالذرع والوزن والكيل يقال هذا الثوب مساوٍ لذلك الثوب وهذا الدرهم مساو لذلك الدرهم وقد يعتبر بالكيفية نحو هذا السواد مساوٍ لذلك السواد ...... واستوى يقال على وجهين:

أحدهما: يسند إليه فاعلان فصاعدا نحو استوى زيد وعمر في كذا أي تساويا قال تعالى: ﴿ ۞ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ ﴾[1].
والثاني: أن يقال اعتدال الشيء في ذاته نحو ﴿ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ ﴾[2].

وقال الخليل بن أحمد:

«ساويت هذا بهذا، أي: رفعته حتّى بلغ قدرَهُ ومَبْلَغَه، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿ ءَاتُونِى زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ قَالَ ٱنفُخُوا۟ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارًا قَالَ ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا ﴿٩٦﴾ ﴾[3]. [4]

(١) سورة التوبة، الآية: ١٩.
(٢)سورة النجم، الآية:٦.
(٣)سورة الكهف، الآية: ٩٦.
(٤) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، ط/ دار ومكتبة الهلال، ( باب الفيف من السين ).

وقال ابن فارس:

«السين والواو والياء أصلٌ يدلُّ على استقامةٍ واعتدال بين شيئين. يقال هذا لا يساوي كذا، أي لا يعادله، وفلانٌ وفلانٌ على سَوِيّةٍ من هذا الأمر، أي سواءٍ»[1]. والسَّوَاءُ: العدل، قال الله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾[2]. يقال: سَاوى الشيءُ الشيءَ، إذا عادله؛ ويقال: فلان وفلان سَواء، أي متساويان؛ وقوم سَواء؛ لأنه مصدر لا يثنى ولا يجمع؛ وهما على سَوِيَّةٍ من هذا الأمر، أي على سواء؛ والسَّوِيَّةُ وَالسَّوَاءُ: العدل والنصفة؛ وسَوَاءُ الشَّيْءِ: وسطه، يقال: مكان سواء، أي متوسط بين المكانين.

ويمكن تعريف المساواة بأنها:» تَمَاثُلٌ كَامِلٌ أَمَامَ القَانُونِ، وَتَكَافُؤٌ كَامِلٌ إِزَاءَ الفُرَصِ، وَتَوَازُنٌ بَيْنَ الَّذِينَ تَفَاوَتَتْ حُظُوظُهُمْ مِن الفُرَصِ الْمُتَاحَةِ لِلجَمِيعِ»[3].

فالمساواة خضوع لسلطان قانون الإسلام الذي لا يفرق بين واحد وآخر، وليس لأحد أن يدعي الرقي والتمتع بالحقوق، دون غيره[4].

والمساواة هي التمتع بجميع الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية دون تمييز بسبب الدين أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المستوى الاجتماعي.

وقد وُضع مفهوم المساواة ضمن المبادئ الحقوقية العالمية وكذا الوطنية، سواء في القرآن الكريم أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس كتاب السين باب السين والواو وما يثلثهما مادة (سوي)

(٢)سورة الأنفال: من الآية (٥٨).

(٣) الإسلام والأمن الاجتماعي، د. محمد عمارة، ط/ ١، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، (ص: ٩٥).

(٤)السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف: (ص: ٤٢ – ٤٣).

## المطلب الثاني

## مبدأ المساواة في الأنظمة الوضعية

من المبادئ الدستورية الأساسية التي يرتكز عليها الحكم في الأنظمة الديمقراطية الوضعية، مبدأ المساواة، ويقصدون بهذا المبدأ مساواة الأفراد جميعاً دون أدنى استثناء أمام القانون، بحيث تطبق القاعدة القانونية على الجميع دون تمييز، والمساواة أمام القضاء، والمساواة أمام وظائف الدولة بحيث تتاح الوظيفة لكل من تتوافر فيه شروطها الموضوعية، وكذلك المساواة أمام المرافق العامة للدولة بحيث لا تميز الدولة بين الأفراد بصدد ما تؤديه من خدمات، والمساواة في الأعباء والتكاليف العامة وخاصة الضرائب[1].

وعليه: فإن المواطنين لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

إن المساواة الإنسانية Human equality: تعتبر الأساس الفلسفي لفكرة "المواطنة" في النظم السياسية الحداثية، ومبدأ المساواة الإنسانية يستمد جذوره من المادية ومن الإنسانية Humanism كنسق فلسفي واتجاه في علم الاجتماع، والمثير للتعجب هو التناقض الواضح بين مبدأ المساواة الإنسانية والداروينية، بالرغم من أن المساواة الإنسانية متقدمة علي الداروينية بنحو مائتي عام، إذ أن أول طرح لمبدأ المساواة الإنسانية كان في كتاب Leviathan للفيلسوف والمفكر الإنكليزي توماس هوبز Thomas Hobbes في عام ١٦٥١م، بينما ذهبت الداروينية بتطبيقها في علم الاجتماع إلي رفض المساواة الإنسانية رفضاً تاماً، فيقول الأب الروحي للاجتماع الأمريكي وأحد رواد الداروينية الاجتماعية الفيلسوف ويليام سمرWilliam Sumner: "ربما يكون الافتراض القائل بأن البشر متساوون هو أكثر حماقة صافية وضعت في أي لغة بشرية علي الإطلاق، خمس دقائق من المشاهدة لحقائق الكون

---

(١) مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، عمر الشريف، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ١٥٢.

والعالم ستوضح للمشاهد أن البشر غير متساوين بالنسبة لعدد لانهائي من المتغيرات. أفراد الجنس البشري ليسوا "وحدات" بشرية بسيطة Men are not simple units، إن البشر في غاية التعقيد، ولا يوجد ما يسمي "بالوحدة البشرية" There is no such thing as unit man".[1].

وبعيداً عن التناقض الفاضح بين المساواة الإنسانية - كأهم مبادئ الفكر الغربي الحداثي - وبين الداروينية والتي تعتبر العنصر الرئيسي في الفكر الحداثي الغربي أيضاً، فإن مبدأ المساواة الإنسانية يتعارض بشكل صريح مع العديد من مبادئ الشريعة الإسلامية.

تعتبر الشريعة الإسلامية أن البشر غير متساوين بالنسبة لقضية الإيمان بالله عز وجل وبنبوة محمد صلي الله عليه وسلم، فالقرآن الكريم يحتوي علي عشرات الآيات التي توضح هذا التمايز بين أفراد الجنس البشري، ويترتب علي هذا التمايز أمرين رئيسيين في الإطار الاعتقادي الإسلامي:

الأول: اختلاف أحكام الشريعة الإسلامية المختصة بالفرد والمجتمع تبعاً لموقفهما من قضية الإيمان.

والثاني: اختلاف مصير الإنسان في الحياة الآخرة تبعاً لموقفه من قضية الإيمان أيضاً؛ فأحكام الميراث - علي سبيل المثال - التي تخص الكافر تختلف عن مثيلاتها التي تخص المسلم، وكذلك أحكام الزواج والطلاق وحضانة الأبناء، ويمتد التفريق بين البشر علي أساس الموقف من قضية الإيمان في الشريعة الإسلامية المطهرة أيضاً إلي أحكام القضاء والشهادة والولاية، وغير ذلك مما لا يتسع المقام لحصره، كذلك فإن الشريعة المطهرة بينت لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن ذلك التفريق يمتد إلي الحياة الآخرة أيضاً، فالإنسان الذي كان موقفه سلبياً من قضية الإيمان بالله وبآخر الأنبياء

(١) مبادئ الفكر الغربي الحداثي في ميزان الشريعة الإسلامية، د. خالد صقر، موقع "المركز العربي للدراسات والأبحاث" راجع رابط http: //arabicenter.nt /ar/

صلى الله عليه وسلم سيكون مصيره إلي جهنم، بينما سيكون مصير المؤمن بهذه العقيدة إلي حياة أبدية منعمة في الجنة.

ومن هذا يظهر أن المساواة الإنسانية تعتمد علي أن كل البشر قد خلقوا متساوون في الأصل، وأن كل فروق بينهم يجب إزالتها، وهي تعتبر الأساس الفلسفي لفكرة «المواطنة» وهي تتعارض تماماً مع تطبيق الداروينية في علم الاجتماع، وتتعارض أيضاً بشدة مع الأساس الفلسفي للإسلام ونصوصه المقدسة، فضلاً عن معظم أحكام الشريعة الإسلامية، كما تتعارض أيضاً مع رؤية الإسلام للحياة الآخرة.

تعارض المساواة الإنسانية مع الداروينية الاجتماعية يوضح مدي التناقض الذاتي في المنهج الحداثي للفكري الغربي، فالاثنان يعتبرا من أهم أساسات ذلك المنهج الفكري، ومع ذلك فكلٍ منهما يقتضي تطبيقاً عملياً مضاد لما يقتضيه الآخر تماماً[١].

وعلى الرغم من هذا لدى الغرب فإن هناك من يرى أن المساواة التامة المطلوبة قد تؤدي إلى تضييق الحريات على بعض الفئات، وضياع حقوقها وفي هذا السياق يقول دانيال بل[٢]:

إن هناك من الناحية المنطقية – ثلاثة أبعاد للمساواة[٣]:

- المساواة في الأوضاع (conditions)

- المساواة في الوسائل (means)

- المساواة في النتائج (outcome)

(١)المرجع السابق،

(٢)دانيال بل (Daniel Bell) عالم اجتماع أمريكي وأستاذ في جامعة هارفارد، وعضو في الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم. ويعتبر من أهم علماء الإجتماع في القرن العشرين.

(٣)التناقضات الثقافية للرأسمالية، دانيال بل، ص ٢٦٢. Cultural Contradictions of Capitalism ، Basic Books Publication، ١٩٩٦.

المساواة في الأوضاع، إلى حد بعيد، تتعلق بالمساواة في الحريات العامة. وهذه تشمل المساواة أمام القانون، المساواة في حرية الحركة في الأماكن العامة، مبدأ صوت واحد للرجل الواحد، أي مجموعة الحريات التي نطلق عليها الحقوق السياسية والمدنية. والمبدأ العام هنا - بدون جدال - هو المعاملة المتساوية طبقا لمقياس عام. في هذه الحالة عندما يكون المواطنون غير متساويين بسبب التمييز، فإننا نحاول أن نجعلهم متساويين حتى يعاملوا معاملة متساوية. ونفعل هذا من أجل أن يستطيع كل إنسان ممارسة حقوقه كمواطن في الكيان السياسي...

المساواة في الوسائل ... تعني المساواة في الفرص (opportunity) – المساواة في الوصول إلى الوسائل التي تسبب عدم المساواة. وهذا يعني، تاريخيا، حذف الوظائف العامة المخصصة توصيفيا (ascriptive inequality، مثل تخصيص وظائف ضباط في الجيش لأبناء الأرستقراطيين، توريث الوظائف في مهن معينة بقيود مهنية)، وضمان حرية الوصول - دخولا وخروجا - للأسواق الاقتصادية، والمساواة في الالتحاق بالتعليم، عندما يكون التعليم وسيلة للتأهيل للوظائف العالية. ...

المساواة في النتائج مثل (الدخل، الوضع الاجتماعي، السلطة)؛ ولكن أي محاولة لتحقيق المساواة في هذا المجال لابد أن ينتج عنها تضييق في قدرة الآخرين في الحصول على»المكان» أو القدرة على التصرف. بمعنى آخر، فإن الجهود التي تبذل لتقليل المفارقات المتعلقة بالمساواة في النتائج تؤدي إلى التقليص أو التضحية بحريات البعض من أجل جعل الآخرين أكثر مساواة لهم[1].

يقول الشيخ/ عفيف عبد الفتاح طبارة:

«جاء في موسوعة لاروس في سنة (١٧٩٨م): كان يوجد عدم مساواة في توزيع المناصب العمومية وعدم رقابة عليها، فبذل وزراء لويس السادس عشر

---

(١) التناقضات الثقافية للرأسمالية، دانيال بل، ص ٢٦٢. نقلًا عن المساواة بين المسلمين والأقباط في ضوء الإسلام والمفاهيم الفكرية المعاصرة، عبد المنعم علي الجنايني، مقال بجريدة الشعب الجديد، بتاريخ ٢٠/ ١١/ ٢٠١١م.

جهدهم لإجراء الإصلاحات التي تتطلبها الأمة، فلم ينجحوا ضد المقاومة العنيفة لرجال الدين والنبلاء، فرأت الأمة أنه لا يجدي في هذا الأمر غير ثورة تضع مكان جماعة قائمة على اعتبار الامتيازات، جماعة أخرى يسودها قانون المساواة بين الجميع، وبعض الأديان تقر نظام الطبقية كالديانة البراهمية التي تقسم الأمة إلى طوائف أربع، ويجعل على هذه الطبقات البراهمية أو الكهنة، وأدناها السفلة، والبراهمي يجب احترامه بسبب نسبه وحده، وأحكامه هي وحدها الحجة، وله يد حين الحاجة أن يمتلك مال الواحد من السفلة؛ لأن العبد وما ملكت يده لسيده، وكان محرمًا على هذه الطبقة المنكودة أن يتصل أحدهم بشيء من الدين أو العلم، وإلا حل به عذاب غليظ، مثل صب الرصاص المصهور في أذنيه، وشق لسانه، وتقطيع جسمه، واليهود الذين يزعمون أنهم أبناء الله وأحباؤه دون غيرهم - ساء ما يفترون - فرقوا في تشريعاتهم بين اليهود وغيرهم، فحرموا الربا بشدة بينهم، وجعلوه تجارتهم الرابحة الحلال بالنسبة لمن لم يكن منهم، والأمم الديمقراطية التي تدعي - كذبًا - أن العالم الإنساني مدين لها بمباديء المساواة، لا تزال في قوانينها وسياستها تأتي بما يخالف هذا المبدأ كما في بعض الولايات الأمريكية، وجنوب أفريقيا، وكثير من المناطق الخاضعة للاستعمار الأوروبي، توجد الفوارق بين الطبقات والتفرقة العنصرية بينهم، ويُجرد السود هناك من أبسط الحقوق الإنسانية [1].

إن القرارات الدولية تنص على أن الناس متساوون أما القانون ومتساوون في اكتساب الحقوق وممارستها دون تفريق بينهم بسبب اللون أو الجنس أو الدين أو اللغة - كلمات ظاهرها العدل وباطنها الكذب والدجل - لكن كثيرا ما يخدع الناس بالشعارات الزائفة. فهل يوجد دولة في العالم تساوي الأجانب بمواطنيها ؟! بل هل دول الحرية والمساواة المزعومة تساوي المسلمين بغيرهم من الديانات وإن كانوا جميعا مواطنين ؟! ذكرت صحيفة الصانداي تايمز البريطانية: إن الشرطة البريطانية

(١) انظر: روح الدين الإسلامي، عفيف عبد الفتاح طبارة، ط/ ٢٨، دار العلم للملايين، (ص٢٨٧، ٢٨٨).

تتجسّس على نائب مسلم في مجلس العموم، ما يعدّ مخالفة للقوانين التي تمنع التجسس على نواب البرلمان.!! [1]. وجريمة هذا النائب أنه مسلم فربما يكون إرهابيا !!

مع أن القوانين الدولة تنص على (أن الأفراد أمام القانون سواء دون تمييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة أو المركز الاجتماعي في اكتساب الحقوق وممارستها والتحمل بالالتزامات وأدائها) [2].

كما تنص على ذلك أيضا مواثيق الأمم المتحدة كما في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في عام ١٩٤٨م في مادته الثانية (إن لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات ،.... دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء!!....) [3].

وهذه المساواة المزعومة في القرارات الدولية ليست مطلقة بل لها ضوابط كما يقولون فقد جاء في إعلان حقوق الإنسان الصادر في ١٧٨٩م المادة الأولى» يولد الأفراد ويعيشون أحرارا ومتساوون أمام القانون ولا يقوم التفاوت الاجتماعي إلا للمصلحة العامة» اهـ [4]. وتحت هذه المصلحة تنتهك الحقوق والحريات وتظهر العنصرية بأبشع صورها .

---

(١) البشير للأخبار. وذكر الخبر في عدة صحف انظر جريدة الجزيرة: الأربعاء ٢٩ محرم ١٤٢٩هـ العدد ١٢٩١٤.

(٢) مبدأ المساواة في الإسلام، د/ فؤاد عبد المنعم، ط/ ١، مكتبة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢م. ص ١٧.

(٣) http: / /www.un.org /arabic /site_index

(٤) مبدأ المساواة في الإسلام، د/ فؤاد عبد المنعم، ص ٢٠ .

# المطلب الثالث

## مبدأ المساواة في نظام الحكم في الإسلام:

لقد قررت الشريعة الإسلامية المساواة بين بنى الإنسان، فلم تعترف بفروق مصطنعة على أساس الجنس أو اللون أو اللغة فالناس في أصل الخلقة سواء قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (١) ﴾[1].

إن الأساس الذي يتفاضل به الناس عند خالقهم هو التقوى وهو أمر قلبي لا يعرف حقيقته إلا رب العالمين قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣) ﴾ [2].

وفى حجة الوداع يقول النبي – صلي الله عليه وسلم –:»أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي فضل على عجمي، ولا لعجمي فضل على عربي، ولا لأحمر فضل على أبيض، ولا لأبيض فضل على أحمر إلا بالتقوى. ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد»[3].

ويربي الإسلام في الإنسان هذا المبدأ وينميه، ويحوله إلى واقع عملي، ففي الصلاة يصطف الناس خلف إمامهم بلا تمايز، وفي الصوم يمتنع الجميع عن الطعام والشراب طوال النهار، ويجتمعون عليه في وقت واحد، وفي الحج يلتقي المسلمون وقد نزعوا ثيابهم وزينتهم، ولبسوا جميعاً ثياباً أشبه ما تكون بأكفان الموتى، فلا تمايز بينهم وكلهم في هذا الموقف سواء.

إن المساواة بين الناس تعد نتيجة حتمية لسيادة العدل بينهم، وهي ليست وليدة اجتهاد فردي، أو نتاج تفكير فلسفي، وإنما هي مبدأ أصيل، قرره الذي برأ

(١)سورة النساء، الآية: ١ .

(٢)سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٣)أخرجه أحمد في مسنده برقم ٢٣٥٣٦ وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح ٥/ ٤١١.

الخلق والكون والحياة؛ قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾ [(١)].

وهي قيمة وحيدة يَرْجِح بها وزن الناس، أو يخف، وهي قيمة سماوية بحتة، يستمد منها الناس في الأرض قيمهم وموازينهم، ويضربون صفحًا عن القيم الأخرى من نسب وقوة وجاه ومال وغير ذلك من القيم التي يتعاملون بها، ويتفاوتون فيما بينهم في الأرض بسببها. هذا هو الأساس الذي ولد قبل أربعة عشر قرنًا على يد الإسلام في بلاد العرب التي كانت تعد أشد الأمم تباهيًا بالأنساب[(٢)].

ومن أبرز مظاهر المساواة في الإسلام:

***أ/ المساواة أمام القانون:***

فالمساواة أمام القانون مقررة في الإسلام، فالحدود مقررة لتطبق على الجميع حتى أن الرسول - صلي الله عليه وسلم -، قد رفض الشفاعة في حد، حيث قال قولته المشهورة التي نعرفها جميعاً: «والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[(٣)].

فالمساواة أمام أحكام الشريعة أصل من أصول الإسلام يتساوى فيه الحاكم والمحكوم، والشريف والوضيع.

وتسوى الشريعة بين الولاة والرعية، وقد كان عمر يحذر ولاته من أن تأخذهم نشوة السلطة فتنسيهم هذا الأصل وكان يخطب الناس فيقول: أيها الناس إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم، إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم، وليقسموا فيئكم بينكم، فمن فُعل به غير ذلك فليقم، من ظلمه عامله بمظلمة فلا

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.
(٢) انظر: الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (ص٥٨).
(٣) أخرجه البخاري في (كتاب الحدود، باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع) (٤/ ٢٧٨)، رقم(٣٤٧٥)، (٦٧٨٨)، وأخرجه مسلم: (كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره) (٣/ ١٣١٥)، رقم(٤٤٢٨).

إذن له عليّ، ليرفعها إليّ حتى أقصه منه، فيقول أحد الولاة: أرأيت إن أدب أميرٌ رجلاً من رعيته، أتقصه منه ؟ فيقول عمر: وما لى لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله – صلي الله عليه وسلم – يقص من نفسه.

لقد سار المسلمون على سيرة نبيهم، فعاشروا غيرهم من أهل الملل والنحل الأخرى بصفاء ووئام، والدين أقوى حاكم على شعورهم؛ فلم يشاهد منهم ما يعابون عليه، ولم يفرقوا في مكارم الأخلاق، وحقوق الاجتماع بين مسلم وغير مسلم، ولم يمنعوا غير المسلم أن يقاضي أرفع رأس في المسلمين وينتصف منه، وعلى سبيل المثال لا الحصر: يطالعنا التاريخ الإسلامي: أن ابن عمرو بن العاص والي مصر في زمن الخليفة العادل عمر بن الخطاب لطم قبطيًا؛ لأنه سابقه فسبقه، فاشتكى القبطي عند الخليفة عمر، فأرسل عمر إلى عمرو بن العاص وابنه؛ فلما حضرا أحضر الخليفة القبطي وقال له: أهذا الذي ضربك؟ قال: نعم، قال: اضربه. فأخذ يضربه حتى اشتفى له، ثم قال له عمر: زد ابن الأكرمين!! ثم التفت إلى عمرو بن العاص وقال له:»منذ كم يا عمرو!! استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟»!![1].

فهذا لون من العدالة والإنسانية لا يعرفه الناس في غير الإسلام؛ لأنه قائم على احترام الإنسان – أي إنسان – بغض النظر عن جنسه ولونه، بل وعقيدته أيضًا، وهذا السمو الذي تحلى به الإسلام يزداد ظهورًا إذا قورن بما يجري بين الأمم اليوم من المعاملات التي تنافي الكرامة الإنسانية.

***ب/ المساواة أمام القضاء:***

والأمثلة الدالة على تطبيق مبدأ المساواة أمام القضاء عديدة، نذكر منها:

١– يختصم أحد الأشخاص أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ويقف معه أمام القاضي شُريح، وذلك بسبب خلاف على شراء فرس اشتراها عمر بن الخطاب،

(١) انظر: روح الدين الإسلامي، عفيف طبارة، (ص٢٧٧).

فيحكم القاضي شُريح لصالح الرجل، استناداً إلى قاعدة شرعية، فيسعد عمر، وينشرح صدره بالحكم، ويصدر قراره على الفور بتعيين القاضي شُريح قاضياً على البصرة العراقية.

٢- ويخاصم يهودي علياً بن أبي طالب رضي الله عنه، فيستدعيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمام مجلس القضاء، ويقف الإمام علي مع اليهودي، ويأمره عمر بالوقوف حتى يساوي خصمه، والأمثلة على ذلك عديدة لا تحصى.

٣- والفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه له رسالته المشهورة التي أرسل بها إلى أبي موسى الأشعري حين ولاه قضاء الكوفة العراقية، ومن بين ما جاء فيها:»وآس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك.»حتى النظر والابتسام لا يجوز للقاضي أن يفرق فيها بين الخصوم [١].

***ج/المساواة في تولي الوظائف العامة:***

الأصل الذي يجري عليه مبدأ المساواة، هو أن كل شخص توافرت فيه الصلاحية لشغل الوظيفة العامة يستطيع أن يطالب بها، فالعبرة بالصلاحية وحدها، إذ هي أساس الاستحقاق. وفي الشريعة أن من ولى أمر المسلمين شيئاً، فولى رجل لمودة أو قرابة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمسلمين ومن ولى أمر المسلمين شيئا، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين فقد خان الله ورسوله.

وهذا المبدأ مقرر بالنسبة لكل الوظائف العامة حتى بالنسبة لمنصب الخلافة، فما دامت قد توافرت في أي شخص مهما كان، الشروط التي تتطلبها الشريعة الإسلامية في شاغل المنصب، فيجوز لكل شخص أن يتقدم له، وأن يتولاه [٢].

(١) مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، عمر الشريف، ص ٨٧.
(٢) نظام الحكم في الإسلام، فاروق النبهان، القاهرة، مصر، ص ١٣٢.

***استثناءات لها مبررات قوية:***

غير أنه يرد على هذا المبدأ بعض الاستثناءات استناداً إلى مبررات قوية تتصل بنظام الدولة ذات الطابع المزدوج: الديني/ الدنيوي، ونشير إلى الاستثناء المتعلق بأهل الذمة، لقد ساوى الإسلام بين أهل الذمة وبين المسلمين في الحقوق بوجه عام، فكفل لهم كل الحقوق الفردية بما فيها حقهم في تولي الوظائف العامة.

غير أنه بالنسبة لأنواع معينة من الوظائف، لم يجز الإسلام لهم أن يشغلوها، وذلك رعاية للصالح العام في دولة يقوم نظامها وقانونها على الشريعة الإسلامية، فالحكم كما قلنا ديني ودنيوي معاً، الذي يتولى ولاية عامة في الدولة عليه أن ينفذ أحكام الشريعة الإسلامية، وعليه تجاه ذلك أن يكون عارفاً ومحيطاً بأحكام الإسلام وشريعته، فلا يسوغ ولا يعقل أن يقوم على تنفيذ أحكام الشريعة وحمايتها من لا يؤمن بها.

لذلك لم يكن جائزاً أو منطقياً أن يتولى أهل الذمة الوظائف ذات الولاية، فلا يجوز أن يكون رئيس الدولة الإسلامية غير مسلم، ولا يجوز أن يتولى وزارة التفويض وزيراً غير مسلم، لأنها ولاية عامة تلزم صاحبها أن يكون مجتهداً وأن يحمي الدين والشريعة.

كما لم يجيزوا للذمي أن يتولى القضاء بين المسلمين، لأن القضاء ولاية، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم (وبالذات في مسائل الأحوال الشخصية)، وإن أجازوا للذمي أن يقضي بين الذميين. أما ما عدا ذلك فقد عهد إلى أهل الذمة بمختلف الوظائف العامة في الدولة بما فيها وزارة التنفيذ[١].

ومثل ذلك مقرر في التشريعات والدساتير المعاصرة التي تقرر قيوداً على الوظائف العامة في الدولة لمن تخالف معتقداتهم النظام السائد في الدولة، ولا يعتبرون ذلك إخلالاً بقاعدة المساواة.

---

(١) الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية، علي منصور، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٦٠.

### د/المساواة أمام التكاليف العامة:

يقابل المساواة في الحقوق، المساواة في التكاليف العامة أو الواجبات، وهذه المساواة مقررة في الشريعة الإسلامية، فالواجبات المالية مقررة على الجميع لا يستثنى منها أحد ما دامت الشروط متوافرة فيه.

ومثال على ذلك: الزكاة، يلتزم بها الجميع كلما توافر النصاب الموجب لها، ويرى جمهور الفقهاء أنها كما تجب على الكبار تجب على الصغار أيضاً، وذلك لأنها حق مالي معلوم وواجب للفقراء في أموال الأغنياء، أي أنها مرتبطة بالثروة، وكذلك صدقة الفطر يلتزم بها الجميع.

ولم يفرض الإسلام الزكاة على أهل الذمة (أي أهل الديانات السماوية الأخرى)، المقيمين في دار الإسلام، لأن الزكاة عبادة، ولا تفرض العبادة على أهل الذمة.

وفي مقابل هذا الإعفاء فرضت عليهم ضريبة هي الخراج، وهي المقابل الذي يدفعه أهل الذمة كضريبة للدولة عما تنتجه الأراضي الزراعية التي يمتلكونها من غلال، وينتفعون بها، والتي يقيمون عليها[١].

كما أن أهل الذمة قد فرضت عليهم الجزية، والجزية عبارة عن مبلغ ضئيل من المال يدفعه كل واحد من أهل الذمة بشرط القدرة على دفعها.

هذا، وقد ثار جدل كبير من بعض الباحثين وبالذات في الغرب حول ما إذا كان في فرض الجزية على أهل الذمة إخلالاً بقاعدة المساواة أمام التكاليف العامة.

والواقع أن الأمر ليس كذلك، لأن الجزية قد فرضت على أهل الذمة، مقابل إعفائهم من الخدمة العسكرية الإجبارية (التجنيد)، وتولي الدولة مهمة حمايتهم خارجياً وداخلياً، وتوفير الأمان لهم، وضمان قيامهم بشعائرهم الدينية في حرية

(١)المرجع السابق، ص ٦٢.

كاملة وتامة، وهو مبلغ ضئيل جداً يدفعه كل منهم سنوياً إذا كان قادراً من الناحية المالية على الوفاء به، أما إعفائهم من الخدمة العسكرية الإلزامية، فقد دعا إليه خشية إشراكهم في الجهاد دفاعاً عن دين لا يؤمنون به، فضلاً عما يكون في ذلك من إرهاق نفسي لهم[١].

***هـ/ مسألة المساواة بين الرجل والمرأة:***

يثور هذا الموضوع، عندما يتم بحث مبدأ المساواة، فيقتضي الأمر بحث ما إذا كانت المرأة تتمتع بالحقوق السياسية التي تشترك عن طريقها في شئون الحكم والإدارة.

ولقد كان هذا الموضوع، موضوع إجازة الشريعة الإسلامية أو عدم إجازتها لهذه الحقوق، محل خلاف كبير بين العلماء والباحثين، وبالتالي ثارت فكرة الإخلال بقاعدة المساواة.

وإذا كانت الدساتير الحديثة تطلب من الدولة أن تكفل التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع، ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فنحن من جانبنا نؤيد ذلك ونتفق معه بشرط أن يكون ذلك دون أدنى إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية.

والجميع من أهل الفكر والرأي يسلمون بالحقوق الفردية التي منحها الإسلام للمرأة في كافة المجالات، مثل: الحرية الشخصية بفروعها المختلفة، وحرية التملك، وحرية التصرف في شئونها وأموالها، كما يسلمون بحق المرأة الكامل في مباشرة الأعمال التي لا تحتاج إلى ولاية خاصة، أي التي لا صلة لها بالسلطة، وذلك كحقها في الوصاية على الصغار، وكذلك في بعض الوظائف الحكومية التي لا تنطوي على سلطة ، كالعمل في التدريس أو الطب ... إلخ ..

---

(١)مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد متولي، القاهرة، مصر، ص ٧٠.

ولكن الخلاف بين أهل الرأي والفكر يدور حول حق المرأة في تولي الوظائف العامة، وممارسة الحقوق التي تتضمن ولاية عامة، وهي التي يكون لصاحبها سلطة اتخاذ القرار أو البت والإلزام في شأن من شئون الجماعة[١].

إن الشريعة تسوي بين الرجل والمرأة، ولكنها لا تغفل أن لكل منهما دوره ووظيفته، فالمرأة مكلفة بكل أركان الإيمان والإسلام، وبكل أحكام الشرع وآدابه وأخلاقه إلا ما استثنى كترك الصلاة والصوم حال الحيض، وعدم وجوب الجهاد على المرأة، وكذلك أحكام العدة والنفقة وغير ذلك. والنظام الإسلامي يجعل للمرأة وظيفتها كما أن للرجل وظيفته ولكن الوظيفة الرئيسية للمرأة تتعلق ببيتها وأولادها، وليس معنى هذا أن عمل المرأة خارج البيت حرام، فللمرأة أن تعمل بشرط مراعاة الآداب والأخلاق والضوابط الشرعية فى تعاملها مع غير محارمها، وليس العمل خارج البيت بضرورة بالنسبة للمرأة لما لها من حق النفقة والكفالة على الرجل، ولما يؤدى من نتائج سلبية سيئة تنعكس على الأسرة وعلى المجتمع. والإسلام يصون المرأة عن كل ما يؤذيها ويشينها، ولهذا فقد منع النبى – صلي الله عليه وسلم – المرأة من كل عمل يؤدى إلى تبذلها وينافى ما يجب لها من صيانة وستر، فقال:« لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[٢].

وأجمع أهل العلم على أن المرأة لا تلي منصب الخلافة والرئاسة وذهب جمهور العلماء إلى عدم جواز توليها القضاء .

ومما يحسن ذكره هنا أن نشير إلى ثلاثة أمور تتعلق بالمساواة في الإسلام وهى:

أ/ ما منع الشرع من المساواة فيه كشهادة الرجل والمرأة، وميراثهما، والقوامة وعصمة الطلاق.

(١)المرجع السابق، ص ٧١.
(٢) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب – كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، رقم الحديث ٤١٦٣.

ب/ ما أطلق فيه الشرع المساواة كتطبيق الأحكام الشرعية على الأبيض والأحمر، والشريف والدون عند وجود الأهلية، واكتمال شروط الحكم، وتخلف موانعه كالتسوية في إقامة حدود الله.

ج/ التسوية حسب الأهلية والإنتاج وليس بين مطلق الأفراد: فليس أجر ساعي البريد كأجر الطبيب، وليس الفارس كالراجل في الغنيمة. وبهذه التفريقات نخرج من إطلاق المساواة في الديموقراطية الغربية، لأن المساواة ليس لها قيمة في ذاتها، بل مضمون قيمة. وبهذا تكون المساواة في بعض الحالات غير عادلة» [١].

ويقول ابن عاشور ~:

«إن الإسلام دين الفطرة؛ فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين أبناء الأمة فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم.

فالمساواة في التشريع للأمة ناظرة إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مما لا يؤثر التمايزُ فيه أثرًا في صلاح العالم. فالناس سواءٌ في البشرية وفي حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن. فلا جرم، نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكر تساويهم في أصول التشريع؛ مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب. وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال، ومن أول ذلك حقوق القرار في الأرض التي اكتسبوها أو نشأوا فيها؛ مثل مواطن القبائل، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة وهو المعبر عنه بحفظ العقل وحفظ العرض.

فظهر تساوي الناس في نظر التشريع في الضروريِّ والحاجيِّ، ولا نجد بينهم فروقا في الضروريِّ، وقلما نجد فروقا في الحاجيِّ ... وإنما تنشأ الفروق عند وجود موانع معتبرة تمنع اعتبار المساواة[٢].

(١) الإسلام والدستور، د. توفيق بن عبد العزيز السديري، بدون ذكر تاريخ ودار النشر، ص ٦٧.
(٢) مقاصد الشريعة السلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩م، ص ١٠٦ -١١١.

ويبين ~ العوارض المانعة من المساواة فيقول:

ثمَّ إن العوارض المانعة من المساواة في بعض الأحكام أقسام أربعةٌ: جبلِّـيةٌ، وشرعية، واجتماعية، وسياسية، وكلها قد تكون دائمة أو مؤقتة، طويلة أو قصيرة. فالجبلِّـية والشرعية والاجتماعية تتعلق بالأخلاق واحترام حق الغير وبانتظام الجامعة على أحسن وجه. والسياسية تتعلق بحفظ الحكومة الإسلامية من وصول الوهَن إليها.

فالموانع الجبلِّـيةُ الدائمةُ: كمنع مساواة المرأة للرجل فيما تقصر فيه عنه بموجب أصل الخلقة؛ مثلُ إمارة الجيش والخلافة عند جميع العلماء، ومثلُ القضاء في قول جمهور من علماء الإسلام. وكمنع مساواة الرجل للمرأة في حق كفالة الأبناء الصغار. ويُـلحق بالجبلِّـي ما هو من آثار الجبلّـة كمنع مساواة الرجل للمرأة في أنَّ زوجه تنفق عليه لما تقرر في العوائد من كون الرجل هو الكاسب للعائلة. وتلك العادةُ من آثار جبلِّـة الرجل المخوِّلة إياهُ بالقدرة على الاكتساب ونَـصَبه.

ويُلحقُ بالجبلِّـيّ أيضا صفاتٌ مكتسبة ناشئةٌ عن قابليةٍ وعن سعي تتركُ آثاراً في الخلقة لا يبلغ إلى مثلها إلا من اكتسب أسبابها، فتفيد كماله في الإحساس والتفكير، مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المدركات الخفية، فلا مساواة بين العالم وغيره في كل عمل فيه أثر بَـيِّـنٌ لتفاوت الإدراك، مثل التصدي لتفهم الشريعة، والقدرة على تلقِّـي ما طريق تلقية الاستنباطُ. والمقدرة على تعرف أحكام الشريعة في مختلف النوازل، وعلى تـنزيلها في الأحوال الصالحة لها كإدراك التفرقة بين مشتبه النوازل، وإدراك حيل الخصوم، وعدالة الشهود. فلذلك كان بلوغ مرتبة الاجتهاد موجبا ترجيحَ صاحبه لولاية القضاء ومانعا من مساواته لمن هو دون مرتبته من العلماء. وكذلك القرب من مرتبة الاجتهاد لذي البُعد عنها [١].

فحقيق بالفقهاء وولاة الأمور أن يراعوا هذه الموانع ومقاديرَها وتأصُّـلها، فيُـعمِلوا آثارَها في المساواة بعد تحقق ثبوتها، ويعلَـموا ما كان منها متعلقا تعلُّـقا

(١)المرجع السابق، ص ١٠٦ -١١١.

ضعيفا بالجبلَّة يقبل الزوال لحصول أضداد أسبابه، فلا ينوطوا به أحكاما دائمةٍ. وما كان منها خفيًّا حصوله لا ينبغي مراعاتُه إلا بعد التجربة.

وأما الموانع الشرعية: فهي ما كان تأثيرها بتعيين التشريع الحقِّ؛ إذ التشريع الحق لا يكون إلا مستندا لحكمة وعلة معتبرة. ثم تلك الحكمةُ قد تكون جبلِّية وقد تكون خفيةٍ؛ فالشريعة هي القدوةُ في تحديد هذه الموانعِ وتحديد ما ينشأُ عن مراعاة أصول تشريعية تَعتبرُ إجراءَها أرجحَ من إجراءِ المساواة. وتُعرفُ هذه الأصول إما بالقواعد؛ مثل قاعدة حفظ الأنساب في منع مساواة المرأة للرجل في إباحة تعدد الأزواج؛ إذ لو أبيح للمرأة لما حصل حفظ الأنساب، ومثل قاعدة إزالة الضرّ ... وإما أن تعرف بتتبع الجزئيات المنتشرة في الشريعة، مثل اعتبارِ شهادةِ المرأتين في خصوص الأموال.

وأما الموانع الاجتماعية: فأكثرها مبني على مافيه صلاح المجتمع. وبعضها يرجع إلى المعاني المعقولة، وبعضها يرجع إلى ما تواضع عليه الناس واعتادوه فتأصل فيهم. مثال الأول: منع مساواة الجاهل للعالم في التصدي للنظر في مصالح الأمة. ومثال الثاني...ومعظم الموانع الاجتماعية نجده مجالا للاجتهاد ولا نجد فيه تحديدات شرعية إلا نادراً.

وأما الموانع السياسية: فهي الأحوال التي تؤثر في سياسة الأمة فتقتضي إبطال حكم المساواة بين أصنافٍ أو أشخاص أو في أحوال خاصة. كل ذلك لمصلحةٍ من مصالح دولة الأمة. وهذا النوع من الموانع يكثر فيها اعتبار التوقيت[1].

(١) المرجع السابق، ص ١٠٦ -١١١.

# المبحث الرابع

# مــبدأ الحــرية

من المبادئ الرئيسة لنظام الحكم في الإسلام كفالة الحقوق والحريات؛ فالحكم الصالح يقوم على توفير الحرية للرعية وفق ضوابط الإسلام، وهذا بخلاف الحرية المنقوصة في الأنظمة الوضعية، ونتبين ذلك من خلال ما يلي:

## المطلب الأول

## تعريف مبدأ الحرية:

استخدمت العرب لفظ (حر) للتعبير عن كرام الناس وأشرافهم، كما عبرت به عن خيار الأشياء وحسن الأفعال والأعمال[1].

ولم ترد كلمة الحرية في القرآن الكريم، ولكن وردت مشتقاتها ومرادفاتها ودلالاتها مثل: تحرير ومحرر وعتق وحلال ولا اكراه، وغير ذلك من الألفاظ الدالة علي الحرية وعدم التقييد. وفي قوله تعالى: ﴿ **إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّيٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾** ﴾[2].

قال الفخر الرازي ~: (المُحرَّر الذي يُجعل حُرَّاً خالصاً يقال حَرَّرتُ العبد إذا خَلَّصته من الرق وحَرَّرتُ الكتاب إذا أصلحته وخَلَّصته فلم يبق فيه شيئ من وجوه الغلط. ورجل حر إذا كان خالصاً لنفسه ليس لأحدٍ عليه تعلُّق. والطين الحر الخالص من الرمل والحجارة والحمأة والعيوب)[3].

---

(١)انظر: لسان العرب لابن منظور مادة حر .

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٣٥.

(٣) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازى، ط/ ٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ،٣/ ٢٠٣.

وقال القرطبي~: (مُحَرَّراً مأخوذ من الحرية التي هي ضد العبودية. من هذا تحرير الكتاب، وهو تخليصه من الاضطراب والفساد وهذا معروف في اللغة أن يقال: لكل ما خَلُصَ حُرْ ومحرَّر بمعناه)[1].

وقال ابن عاشور ~:»والحرية في الاصطلاح تأتي بمعنيين:

الأول: ضد العبودية، وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شئونه بالأصالة، تصرفا غير متوقفا علي رضي أحد آخر.

الثاني: وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشئونه كما يشاء، دون معارض) [2].

(واستخدم اليونان كلمة الحرية بمفهوم الانفلات من قبضة الآلهة التي تتآمر بالدوام على مصائر البشر وأقداره. كما اعتقد اليونان وفكرة الصراع بين الإنسان، أو مجابهة الإنسان لقدر، وعمله للتحرر من قبضته، وان اقتضت الانفلات الكامل والتحرر من أي قيد من خارج ذات الإنسان، إلا أن ذات الفكرة هي التي شكلت مفهوم الحرية في الغرب وقامت عليها الحضارة الغربية المعاصرة، وبها تم النداء بالحرية المطلقة للإنسان، وبها صارت تلبية رغبات (الإنسان الفرد) غاية في حد ذاتها ومنتهي سعادته) [3].

وإذا كانت الأنظمة المتقدمة في عالم اليوم قد اهتمت بالحرية باعتبارها مبدأ مهماً لنظم الحكم، بدءاً من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وانتهاءاً بإنشاء المنظمات، بل والمحاكم التى تعنى بحقوق الإنسان، فإن الشريعة الإسلامية ومنذ أربعة عشر قرناً، قد بلغت في ذلك إلى الحد الذي اعتبرت معه هذه الحقوق بمثابة ضرورات وواجبات لا ينبغى التفريط فيها بحال .

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ط/ ١، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ٤/ ٦٠.
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ط/ ٢، دار النفائس بالأردن، ١٤٢١هـ ص(٣٩٠-٣٩١) .
(٣) منهج القرآن في تقرير حرية الرأي، الأستاذ إبراهيم شوقار، ط/ ١، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق: ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٩٢.

## المطلب الثاني

## مبدأ الحرية في الأنظمة الوضعية:

تنطلق الحرية السياسية في الفكر الغربي من كون الشعب مصدر السلطات وصاحب السيادة، ولذا ترتبط بعدة حقوق،منها حق المساهمة في السيادة الشعبية، وهي تنطلق من أن إرادة الشعب مصدر سلطة الحكومة والتي تجعل لكافة المواطنين الحق في الإسهام في إدارة شئون الدولة وتقلد المناصب بصرف النظر عن الدين أو اللون أو الجنس، كما ترتبط كذلك بحق التصويت، ومنها التصويت علي القوانين تعبيرا عن الإرادة العامة التي تقتضي أخذ رأي الشعب في تعديل القوانين القائمة، أو وضع قوانين جديدة [1].

(والحرية، والأحرار، أو أحرار الفكر هي ترجمة للكلمات الإنجليزية Free Thinkers،Liberals،Liberalism وهي- كلمات إصطلاحية يراد بها إطلاق الفكر من كل قيد، ومن العقائد الدينية على وجه الخصوص)[2].

في الإنجليزية الحرية Freedom المشتقة من الصفة Free أي حر، كشأن اللغة الألمانية، فنجد الحرية Freiheit مشتقة من الصفة حر frei. ترتد أصول الكلمة الأخيرة إلى اللغة الجرمانية العتيقة (البروتو- جرمانيك)، ومنها إلى اللغة الجرمانية في لهجتها الغربية، ثم إلى اللغة الأنجلو سكسونية، وبالتالي إلى اللغة الإنجليزية القديمة، ومنها إلى الإنجليزية الحديثة.

ونجد لفظين في الإنجليزية يحملان معنى الحرية هما Freedom وLiberty، تسري عليهما عادة القواميس بشأن المترادفات، أي تشرح الأولى بالثانية، حتى إذا

---

(١) النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة، محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، سلسلة كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، الدوحة: ط/ ١، ١٤١٠هـ، ص٧٤ .

(٢) الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين، ط/ ٩، دار الرسالة المملكة العربية السعودية، مكة المكرمة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص ٧٦.

عدنا إلى الثانية وجدناها مشروحة بالأولى! وكلتاهما يمكن تعريفهما لغويا بالمادة نفسها التي تشير أيضا إلى وضع اجتماعي يفيد منزلة رفيعة، وسجايا كريمة وأساسه الانعتاق من العبودية والأسر والسجن والجزية. وأيضا يشير إلى غياب القهر والقسر والإجبار والإرغام في الفعل أو الاختيار أو القرار. بشكل عام يمكن التمييز بين الحرية Freedom والتحرر Liberty والتحرير Liberation، ليغدو صلب الأمر في التحرر الذي يعني حرية تتحقق، فكان Liberty هو المصطلح الأكثر تدولا للحرية في النظرية السياسية [1].

ولقد شهد مفهوم الحرية -كما يقول أشعيا برلين Isaiah Berlin ١٩٠٩/ ١٩٩٧) – أكثر من مائتي تعريف، نظرا لسعة مجالاته وتداخله في شتى كليات وجزئيات التجربة الإنسانية. وقد بذلت محاولات عديدة لتحديد المفهوم وإنقاذه من هلامية وسمته بميسمها. ومن المحاولات الجديرة التي يمكن الآن الارتكاز إليها تلك التي تتمثل في تحديد مفهوم الحرية عن طريق التمييز بين جانبين لها، وهما الحرية الموجبة التي تعني تحديد مجال معين يُمارس فيه الإنسان حريته، والحرية السالبة التي تعني مجرد انتفاء عوائق الحرية.

وفي مقابل هذا نجد النظرية السياسية الأوربية كما هو معروف تدور بين قطبي اليمين الرأسمالي واليسار الاشتراكي، ليمثل اليمين البحث عن الحرية الموجبة، بينما يمثل اليسار البحث عن الحرية السالبة. إن الحرية في عرف اليمين الرأسمالي تقترن بتقليص نفوذ الدولة إلى أقصي حد ممكن، بينما تتحقق الحرية في عرف اليسار الاشتراكي، أو بالأحرى تزال معوقاتها، عن طريق تعظيم دور الدولة ومسئولياتها إزاء الأفراد [2].

ما دامت الحرية السياسية هي Liberty، فلا شك أن الليبرالية Liberalism صاحبة الحق في أن تتقدم بوصفها المعبر الشرعي عن النظرية السياسية الأوربية.

---

(١) الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية، يمنى الخولي، ط/ ٢، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٩م. القاهرة، ص ٤٦-٦١.

(٢)ركائز في فلسفة السياسة، يمنى الخولي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ١٢.

كاسم وكمسمى هي على وجه التحديد مذهب الحرية، أو نظرية الحرية. ومن هذا المنطلق يمكن أن نتوقف الآن عند جانبها المضيء وهي تتقدم كتعبير عن إيجابيات وعطاءات الحضارة الأوربية.

تبلورت الليبرالية في القرن الثامن عشر لتكون فلسفة نبيلة تدافع عن منطلقات الرأسمالية والحق في الملكية. فقد نشأت أصلاً من أجل الدفاع عن الطبقة الوسطى، طبقة صغار الملاك (= البرجوازية، أي سكان المدن) التي كانت طبقة نامية آنذاك، وللبحث عن الاعتراف الكامل بها.. بسائر حقوقها في الحياة والحرية والملكية. هكذا كانت الليبرالية في أصولها فلسفة الطبقة البرجوازية وفلسفة الملكية. وبالتالي، تعني الليبرالية – من حيث هي فلسفة للرأسمالية – أن ترفع الدولة يدها عن وسائل الإنتاج وتترك ملكيتها للأفراد في تنافسهم الحر وصراعهم، ولا تتدخل في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد.. أو بين الجماعات.. أو بين الطبقات؛ فكان التنافس هو الصورة العامة للاقتصاد الليبرالي.. وذلك تحقيقا للمبدأ المعروف باسم مبدأ الاقتصاد الحر Laissez faire، أي الشعار الليبرالي/ الرأسمالي الشهير: (دعه يعمل.. دعه يمر.. إن العالم يسير من تلقاء نفسه)، من دون تدخل الدولة.

الدولة في الفلسفة الليبرالية لا تتدخل في الملكيات، وقصارى ما يمكن أن تفعله هو ربطها بواجبات والتزامات، كالضرائب والجمارك وحقوق للطبقة العاملة. على أن الدولة في الليبرالية مؤسسة ضرورية لا غنى عنها، ليس بوصفها غاية وإنما بوصفها وسيلة لتحقيق غاية أبعد تتمركز أخيرا حول الفرد، وهي تحقيق الأمن: النظام والقانون في الداخل، ودفع الأعداء الأجانب من الخارج؛ وذلك ضمانا للأجواء الصالحة للممارسة الحرية.

وفي إطار هذا الدور للدولة، نجد النظام السياسي الليبرالي هو النقيض للديكتاتورية، ولأي استبداد بالسلطة أو انفراد بالرأي أو خضوع دوجماطيقي أو إلزام بمذهب معين. وذلك على أساس أن المبادئ النهائية التي تمثل الحقيقة الحقة

لا وجود لها في إمكانيات البشر. ثمة فقط آراء تتفاوت صحة وبطلاناً. وقصارى ما يستطيع الليبرالي تأكيده، كما أشار برتراند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢-١٩٧٠) هو أن ذلك الرأي يبدو له أصح من غيره. وبالتالي لا يغدو اختلاف الرأي مثارا للعداء وللزج في السجون والمعتقلات، ويتسع المجال للتسامح الديني وتحقيق الحرية الفكرية.

على أساس الدفاع عن الحرية والرأي الآخر تعد الليبرالية أساس الديمقراطية، ويشهد التاريخ أنها هي التي كافحت وجاهدت من أجل إرساء أسس الحكم الدستوري، وأنها هي التي علمت البشر أصوله، ووجوب استقلال السلطات عن بعضها: السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية وعن السلطة القضائية. وأيضاً -بل وأصلاً- دافعت الليبرالية عن استقلال المواطن نفسه ما دام ملتزما بالقانون، وإطلاق حرياته في كافة المجالات إلى أقصى حد ممكن؛ وأهمها حرية الرأي والدين والفكر والاعتقاد والقول والفعل، وحرية انتخاب من يمثله، وإبداء رأيه في الاقتراع العام، مع ضرورة إزاحة أكبر قسط ممكن من تعسف الحكومات وتطاولها على حرياته [1].

وقد ابتدع فلاسفة الليبرالية للدولة الديمقراطية هذه الحريات المعادية لوحي الله وعلى رأس هذه الحريات (حرية الاعتقاد) التي تحل ما حرمه الله من اعتقاد العقائد الشيطانية الطاغوتية الباطلة التي أوجب الإسلام محاربتها، وتطهير الأرض منها.

(فالنظام الديمقراطي يتميز بالحرية المطلقة للأفراد وهذه الحريات تتضمن:

١/ حرية الاعتقاد.

٢/ حرية الرأي والتعبير عنه.

٣/ الحرية الشخصية.

---

(١) نظرية الحرية في الفلسفة السياسية الأوربية، يمنى الخولي، مجلة التسامح، العدد رقم ٢٥، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان.

٤/ حرية اختيار العمل.

٥/ حرية إنشاء الأحزاب ووضع برامجها السياسية.

٦/ حرية انشاء الصحف والمجلات الحزبية وغير الحزبية.

٧/ حرية معارضة الحكم، وتنظيم التظاهرات والاضرابات)[١].

فعلى الكتاب الذين يريدون إقحام مفاهيم الحرية المعاصرة على الإسلام أو نسبتها إليه أن يعلموا أن منظري فلسفة الحرية المعاصرة هم فلاسفة الليبرالية، وأنهم ما ابتدعوها إلا عداءً وضراراً لوحي الله الذي يقوم على وجوب تحقيق العبودية لله وحده، ولذلك فإن هدي الإسلام يتبرأ ويتنزه عن هذه الفلسفة الباطلة المتفلتة من ضوابط الشرع[٢].

(لقد قام المذهب الفردي الحر على أساس تقديس الحقوق والحريات الفردية الطبعية السياسية منها والاقتصادية. ولقد تجلت أسس المذهب الفردي ومبادئه في إعلانات الحقوق الأمريكية والفرنسية، إذ تضمن إعلان استقلال الولايات المتحدة في فيلادلفيا سنة ١٧٧٦م، واعلانات الحقوق التي تضمنتها دساتير الولايات، وإعلان حقوق الانسان والمواطن الفرنسي الصادر في ١٧٨٩، العديد من النصوص التي تؤكد الحقوق والحريات الفردية وتحميها. كما تضمن اعلان الاستقلال الأمريكي الصادر في الرابع من يوليو سنة ١٧٧٦ النص على أن جميع الناس قد خلقوا متساوين، وأن خالقهم قد وهبهم عدداً من الحقوق التي لا يمكن لأحدٍ أن ينتزعها منهم. من بين هذه الحقوق: حق الحياة، وحق الحرية، وحق السعي وراء السعادة) [٣].

---

(١)مذاهب فكرية في الميزان، د. علاء بكر، دار العقيدة القاهرة، ص: ١٣٨.

(٢) الحرية بين الثقافة الإسلامية والفلسفة الليبرالية، د. عبد الرحمن إبراهيم محمد الفكي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، العدد رقم ١٦ رمضان ١٤٣١هـ/ أغسطس ٢٠١٠م، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٣) أسس التنظيم السياسي دراسة مقارنة في نظرية الدولة والحكومة والحقوق والحريات العامة في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر د. عبد الغني بسيوني، ط/ منشأة دار المعارف الإسكندرية، ١٩٩١م ص: ١٣٠/ ١٣١ .

ولعل أولى الكتابات الغربية التي حاولت إظهار إشكالية الحرية في سياقها الحديث تلك التي قدمها توماس هوبز البريطاني. يعرف هوبز الحرية قائلاً:»الحرية بمفهومها الصحيح هي غياب القيود الخارجية التي تحول بين الإنسان وفعل ما يمليه عليه عقله وحكمته». [١].

بيد أن هوبز يدرك أنّ حرية الفرد غير مستقلة كلياً عن حرية الجماعة السكانية التي ينتمي إليها، وبالتالي فهي غير مستقلة عن مفهوم النظام السياسي القوي القادر على تحقيق الأمن والعدل لأفراده. ولأنّ الفوضى السياسية خطر على أمن الأفراد، فقد رأى هوبز أن يمنح الحاكم سلطات واسعة لتحقيق الأمن والحيلولة دون الفوضى والتنازع السياسي. طاعة السلطة السياسية واجب على الأفراد، لكنها واجب منبثق عن عقد اجتماعي يوحد المجتمع السياسي. وبالتالي فإنّ سلطة الحاكم مستمدة من المجتمع السياسي، لا من سلطة خارجة عنه. السلطة السياسية التي يمنحها هوبز للحاكم واسعة، لكنها محدودة بالقانون الطبيعي، وبالتحديد بحق الأفراد الدفاع عن أنفسهم وممتلكاتهم.

يعتبر توماس هوبز رائداً في الفكر السياسي الحداثي. إذ أننا نجد في كتاباته جهداً واضحاً لربط الحقوق والحريات السياسية بمفهومي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي اللذين يشكلان القاعدة التي يقوم عليها النظام الديمقراطي الحديث. كذلك نجد في كتابات هوبز مفهوم الحرية الذي تبنته الفلسفة السياسية البريطانية، ثم الأمريكية، ليصبح اليوم المفهوم السائد في الأدبيات الغربية بعد أن هيمنت الرؤية السياسية البريطانية – الأمريكية على النظام السياسي العالمي. الحرية كما يعرفها ويعرضها هوبز تستلزم إطلاق إرادة الفرد، وهي بالتالي تتناقض مع مفهوم العقد والقانون: "لقد أقام الناس قيوداً مصطنعة أسموها القانون المدني، كما أقاموا كياناً مصطنعاً أسموه المجتمع السياسي، وذلك بغية تحقيق السلام والأمن"[٢].

(١) توماس هوبز، المارد، ص ٣٧٥: Thomas Hobbes، Leviathan، in William Bernstein (NY: Holt، ١٩٦٩).

(٢)المصدر نفسه، ص ٣٨١.

وعلى الرغم من تأكيد هوبز على أن القانون الطبيعي يعطي الإنسان حرية مطلقة في التصرف، فإننا نراه يدعو في كتاباته إلى التخلي عن الحرية لحاكم مطلق من أجل تحقيق السلام والأمن. فسلطة الحاكم لا يحدها سوى الحق الطبيعي للفرد في الدفاع عن حياته أو ممتلكاته. هذه الرؤية للدولة الحديثة خضعت فيما بعد إلى تعديلات مهمة في المدرسة البريطانية، لعل أهمها تعديلات جان لوك الذي اعتمد البناء الأساسي الذي طوره هوبز، والقائم أساساً على مفهومي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي.

احتفظ جون لوك في كتاباته بمفهوم الحرية الهوبزي، لكنه خالفه في مدى السلطات المطلوب إعطاؤها للحاكم لتحقيق الأمن والسلام. فغاية المجتمع السياسي لا تتحدد فقط في الأمن والسلام، بل وأيضاً الحرية، وبالتالي يتوجب على السلطة السياسية احترام الحريات إضافة إلى توفير الأمن والسلام. وفي حين أطلق هوبز سلطة الدولة، وأعطى الحاكم حق التصرف طالما عمل على حفظ أمن المواطنين وممتلكاتهم، نرى لوك يجنح إلى تقييد سلطة الدولة وحصرها في وظائف ثلاثة: تحقيق أمن الأفراد، وحفظ ممتلكاتهم، وصيانة حرياتهم الشخصية والعامة[1].

ولئن كان لمصطلح العقد الاجتماعي وجوداً كامناً في الفكر الإنساني منذ القدم، فإنّ بداية دراسته وبلورته في شكل (نظرية علمية) كانت في القرن السابع والثامن عشر. فقد دعا بعض المفكّرين خلال هذين القرنين إلى إقامة نموذج جديد للنّظام الاجتماعي يقوم على فكرة عقد يضمن حرّية الفرد وأمنه واسقراره وهو ما يعرف باسم (العقد الاجتماعي). ومن أبرز مفكري هذه النظرية توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) وجان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) ومونتيسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) وفولتير (١٦٩٤-١٧٧٨).

ولقد لعبت فلسفة هوبز دورا مهمّا في مناهضة فكرة المصدر الإلهي للسلطة، تلك الفكرة الّتي (قنّنت) ممارسة المظالم والاستبداد باسم الدين. ويميّز هوبز بين

(١)جون لوك، دراستان حول الحكومة، في المصدر السابق، ص ٤١٢-٤١٣.

الحرية الطبيعية والحرية المدنيّة. ففي الحالة الأولى يرى أنّ حرّية الفرد مطلقة لا حدود لممارستها إذ أنّ النّاس ولدوا متساوين وأحرارا ولهم حقوق لا يمكن التّنازل عنها فهي (حقوق موجودة لدى كل إنسان بالطبيعة وتتمثل هذه الحقوق في حق البقاء وحق المحافظة على الذات، وحق استخدام كافة الوسائل الضرورية التي تكفل تحقيق هذه الغاية).

لكن هذا النّوع من الحرية غير مجد حسب هوبز؛ لأنّه بقدر ما يضمن للفرد الحق في ممارسة الحرية بشكل مطلق بقدر ما يمنح للآخرين الحق في التعدّي على هذه الحرية، لذلك يدعم الحالة الثانية، أي الحرية المدنيّة المحمية بالقانون. واعتقادا منه أنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وأنّ نوازع الأفراد أنانية بطبيعتها ميّالة إلى الشر والعدوان، يرى هوبز أنّ السّلطة – معتدلة كانت أم مطلقة – هي وحدها الكفيلة بالوقوف حائلا دون تصادم مصالح الأفراد النّاتجة عن حبّ الذّات والأنانيّة. وأمام هذه السّلطة لا بدّ أن يخضع الفرد إلى ما تمليه الدّولة ولا مفرّ له من التنازل، طوعا أو كرها، عن إرادته وحريته من أجل وحدة المجتمع وأمنه. فطالما كانت الأنانية تمتلك البشر فلا بد من رادع يضمن الطمأنينة لدى الأفراد ويسهر على تحقيق الأمن في المجتمع. ويستلزم هذا الرّادع تأسيس هيئة سياسية تقوم على سلطة واحدة لا تتجزّأ، تكون تحت قيادة أمير من حقّه أن يمارس الاستبداد بحكم ضرورة حماية الفرد من أنانيّته ومن أنانيّة الآخرين المتربصين به. ومن ثمّ يكون تحقيق الأمن مبرّرا لإرساء الحكم الفردي المطلق دون وجود لأيّ من الالتزامات على الحاكم تجاه الأفراد، فيتماهى حينئذ التّسلّط والسّلطة[1].

أمّا جون لوك فإنّه يرى أنّ قدرة الإنسان تمثّل محور حرّيته، إذ (ترتكز الحرّيّة على قدرة المرء على القيام بفعل ما أو الإمساك عنه) وذلك في إطار قانون يكون الهدف منه تنظيم العلاقات الاجتماعية دون تقييد لحرّيّة الفرد. ولئن كان التنظيم في أحد أوجهه

(١) هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح إمام، ط/ دار الثقافة للنشر، القاهرة ١٩٨٥م، ص٣٣٣.

يتطلب تقييد بعض الحريات في سبيل المصلحة العامة، فإنّه يختلف مع هوبز بخصوص إطلاقيّة السّلطة. وهو ما جعل لوك يرى أنّ الحرّية لا تعني أن يفعل الإنسان كلّ ما يريده ويرضاه بل تعني الالتزام بنوع من العقد الاجتماعي يحمي الأفراد من الصّراع النّاتج عن تصادم المصالح. فالحرية ليست سلطة بل هي علاقة اجتماعية. ويكون القانون في هذه الحالة ضامنا لعدم الإعتداء على خصوصيات الفرد فينظر إليه المواطن نظرة عقلانيّة ويتقبّله بشكل طبيعي. وحسب لوك لا وجود للحرية في غياب القانون ولا وجود لدولة قويّة في غياب قوانين معروفة من قبل الجميع حيث لا يعذر جاهلها بجهله أو بتجاهله لها. كما يجب أن تكون هذه القوانين مستقرّة وغير خاضعة للتّغيير بتبدّل الأحوال وبالنزوع إلى الأهواء. وإذا اسوجب الأمر فإنّ ذلك لا يتمّ إلاّ بالتّأنّي وبطول الوقت؛ لأنّ تغييرها باستمرار لا يمكّن الفرد من استيعابها ومن إدراك حدود حرّيته. وهكذا يمكن القول إنّ حكومة لوك هي حكومة قوانين وليست حكومة أشخاص وهو ما جعله يعتبر القانون مبدأ دستوريّا بمقتضاه تكون السلطة التشريعية -بصفتها سلطة عليا اختارها الشعب- منفصلة عن السلطة التنفيذية[1].

وفي نفس هذا الإطار -أي ارتباط الحرّية بوجود دولة القانون- يرى مونتسكيو أنّ الحرية تتمثّل في قدرة المرء على ان يعمل ما تمليه إرادته لكن وفقا لما تنصّ عليه القوانين العادلة، فإذا عمل الفرد - حاكما كان أو محكوما- بما ينهى عنه هذا القانون، كان لغيره نفس هذا الحق وبذلك تتلاشى الحرية. وهو ما عبّر عنه حين قال بالنظام السياسي الديمقراطي الذي يسمح للأفراد بالقيام بما يريدون في ظل شروط يضعها القانون، فالقوانين هي التي تنظم العلاقات داخل المجتمع وتضمن الحريات، وهذا النمط من الحرية يوجد داخل الحكومات المعتدلة التي تقوم على نظام جمهوري. ولضمان الحرّيات الفرديّة وفقا لم يقتضيه القانون، ركّز مونتسكيو على ضرورة تنظيم السلط، بحيث تراقب السلطة التشريعية السلطة التنفيذية على ألاّ تكون لهذه الأخيرة

---

(١) حول الدين، ك. ماركس، ف. انجلس، ترجمة ياسين الحافظ، ط/٣، دار الطليعة، بيروت،١٩٨١م، ص٢٧.

نفوذا على السلطة القضائية. ورغم أهمية فصل السّلط فإنّ مركزيّة الدّولة الممثلة في الحاكم تؤدّي إلى احتكار هذا الأخير لكلّ السّلط، فإليه يعود وضع القوانين والمعاقبة على الجرائم وإعلان الحرب. وهي تقريبا نفس الفكرة الّتي يدعو إليها فولتير حين أبرز أهميّة وجود مستبدّ مستنير يحرص -منفردا- على الحكم لصالح الشعب دون أن يشترك هذا الأخير في حكم نفسه بنفسه. ولعلّ إيلاء الأهميّة الكبرى للطّبقة البرجوازيّة المتعلّمة وازدراء طبقة الفقراء المؤلّفة من الجهلة هو الّذي جعل فولتير ينظّر إلى احتكار السلطة من قبل حاكم يؤمن بأفكار فلسفية

وترتكز مسألة الحرّية عند جون جاك روسو على مبدأ الحرّيّة الشّخصيّة الّتي تتمثّل في عدم الخضوع لإرادة شخص آخر. وهو ما يفضي إلى إبرام العقد الاجتماعي يبرم يشترك فيه أفراد المجتمع دون تدخّل من الحاكم. وهو ما يؤدّي إلى ظهور (الإرادة العامة) للأمّة التي تصبح مصدر السلطات. لكنّنا نتساءل حول مصداقيّة هذه الإرادة العامّة التي يتمّ باسمها طغيان الأغلبيّة على حساب الأقلّيّة وبالتّالي تتحوّل الحرّيّة الفرديّة إلى مجرّد وهم[1].

إن الحرية في النظرية السياسية الأوربية قد ارتكزت على أساس متين هو ما يعرف بنظرية (العقد الاجتماعي) في تفسير نشأة السلطة الحاكمة وطبيعتها ودورها، وتعني أن العلاقة بين الحاكم والمحكومين بمثابة عقد أو تعاقد بين الجانبين، المحكومون يدينون للحاكم بالولاء والطاعة، ليقوم الحاكم بدور معين في تنظيم حياتهم، نشدانا لظروف أفضل للاجتماع الإنساني ولحياة البشر سويا، بحيث أنه إذا عجز أو فشل أو انحرف في أداء هذا الدور الذي خوله له المحكومون، أصبح من حقهم عزله وإبرام عقد جديد مع حاكم آخر.

ومن خلال عرض هذه الآراء الدّاعية إلى عقد اجتماعي يقوم أساساً على مبدئي ضمان حرية الفرد ومقاومة السلطة المطلقة واستبداد الأمراء والملوك، نلاحظ

(١) الحرّيات الفرديّة في الفكر الغربي: مفهومها ونشأتها وتطوّرها، محسن إسماعيل، مجلة التسامح، العدد رقم ٢٥، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان.

أنّها استخدمت أحيانا بشكل مغاير يبرّر إقامة أنظمة الحكم الاستبدادي. لكن رغم اختلافها، فإن هذه النظريات يرجع إليها الفضل في معارضتها لمسألة الحق الإلهي الذي استند إليه الملوك والأباطرة في حكمهم شعوب العالم. كما كانت محفزاً وملهماً لكثير من الأفكار والنظريات الفلسفية والسياسية التي مثّلت بداية اختمار فكرة الدساتير الحديثة كما كانت مصدر إلهام للثّورتين الأمريكية (١٧٧٦) والفرنسية (١٧٨٩) ومؤشراً لبداية النّهاية للحكومات المطلقة التي ظلت تهيمن على مقاليد الأمور في أوربا طيلة قرون من الاستبداد إمّا بالاستناد إلى دعم الكنيسة أو بقوة طغيانها المدني وحده[١].

ان في هذه القوانين الغربية المعلنة ما فيه من الافتراء على الخالق جل وعلا بقولهم: إن خالقهم قد وهبهم عدداً من الحقوق، ويعلم الجميع والعالم المعاصر أنهم لم يستمدوا هذه الحقوق من وحي الخالق، وإنما استمدوها من فلاسفتهم المجاهرين بعدائهم لوحي الله، وأن الافتراء على الله من أخطر الآثام التي حذَّر الله منها.

## المطلب الثالث

## مبدأ الحرية في نظام الحكم في الإسلام:

لاشك أن الحرية هي من تكريم لهذا الإنسان ولقد جعل الله تعالى حرية الإرادة مناطاً للتكليف، فمن سُلبت إرادته سقط عنه التكليف وأصبح عالة على غيره .

وقد كفل الشرع للإنسان حريته كاملة ولكنه ضبطها بمجموعة من الضوابط حتى لا تصطدم حريات الأفراد بعضهم ببعض، ولا يطغى بعضهم على بعض ويستعبد بعضهم بعضاً وحتى لا يسير الإنسان وراء شهواته ونزواته فتنحط ذاته ويفقد أساس كرامته وتفضيله على سائر المخلوقات. ويكفل الشرع

---

(١) الدين والعلوم العقلية، عبد الباري الندوي، ط/ ١، المختار الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٨م، ص٨.

الإسلامي حرية الاعتقاد: قال الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ ﴾[1].

فالإسلام لا يعرف الإكراه ولا يعترف به، بل يرفع معه التكليف، والدعوة إلى الله لا تكون إلا بالحكمة والموعظة الحسنة. ولكن حين يقوم كبراء الناس ليصدوا عن سبيل الله ويمنعوا من وصول الدعوة إلى غيرهم فهنا يتعين على المسلمين جهادهم

ولو كان الإكراه جائزا أو معمولاً به، لما وجدنا لغير المسلمين وجود فى بلاد المسلمين، فالواقع خير شاهد على نفى الإكراه وقد كان لعمر بن الخطاب غلاماً نصرانياً، فكان عمر يعرض عليه الإسلام فيأبى، فيقول عمر قال الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ ﴾[2].

وليس معنى الحرية هنا أن يتمرد المسلم على دينه وشريعته ولهذا جعل الإسلام للارتداد حداً شرعياً» من بدل دينه فاقتلوه» [3].

والإسلام دين يحترم العقل ويدعو إلى التأمل والتدبر، ويحذر من عاقبة التقليد الأعمى، وحرية الفكر مكفولة ما لم تتصادم مع نصوص الشرع، لأن في ذلك تطاول عقلي وقول على الله بغير علم .

وبالجملة فمفهوم الحرية في الإسلام يقوم على:

١/ المساواة بين الخلق في العبودية للخالق: وهو معنى لا اله إلا الله وهو إفراد الخالق بالعبادة ومساواة سائر الخلق في العبودية، فالحرية في الإسلام تبدأ من

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦ .

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦ .

(٣)أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب باب لا يعذب بعذاب الله، رقم الحديث ٢٨٥٤.

العبودية الخالصة لله، والتحرر الكامل من غيره، وفي المذاهب الأخرى تبدأ بالتحرر والانفلات المطلق لتنتهي إلي أنواع من العبودية المذلة والأغلال[1].

٢/ الكرامة الإنسانية: يدور مفهوم الحرية في الإسلام حول إنسانية الإنسان وكرامته ، قال الله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[2].

فالإسلام ينص على تكريم الإنسان على سائر الخلق، وتفضيله بالعقل وسجود الملائكة له ، وإنزال الكتب وإرسال الرسل، وتخييره بين الإيمان والكفر ، مع تحمل مسئولية ما يترتب على مشيئته من إيمان أو كفر ونتائج ذلك من ثواب أو عقاب، قال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾ ﴾[3].

ومن هنا يحرم على الإنسان أن يعرض كرامته لأي نوع من أنواع المذلة والامتهان والاسترقاق والعبودية لغير الله تبارك وتعالى[4].

فهذا التكريم الإلهي للإنسان جاء تمهيدا للمهمة التي نيطت بعهدته وهي الخلافة كما قال تعالي: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[5]. وقوله سبحانه: ﴿ أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾ ﴾[6].

---

(١)رسالة العبودية، شيخ الأسلام ابن تيمية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٢١.
(٢)سورة الأسراء، الآية: ٧٠ .
(٣)سورة الكهف، الآية: ٢٩.
(٤) الحرية السياسية المفهوم والضوابط الشرعية، الأستاذ/ حسن سلمان، مجلة مؤتمر الأمة، التاريخ:١٨/ ١/ ٢٠١١م
(٥)سورة البقرة، الآية: ٣٠.
(٦)سورة الأنعام، الآية: ١٦٥.

وهذه الخلافة المهمة الوجودية للإنسان – تعني استخلاف لله الإنسان لتنفيذ مراده في الأرض، وإجراء أحكامه فيها، وهذا معناه أن يكون الإنسان سلطانا في الكون ليباشر تلك المهمة والغاية الوجودية علي الوجه الأكمل عبر التفاعل مع الكون اعتبارا وتعميرا في خط العبودية لله تعالي [١].

٣/ جاءت الأحكام الشرعية بيانا للواجبات والحريات والحرمات حيث عرف الأصوليون الحكم الشرعي بقولهم ( هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً) [٢].

ويتم تصور الحرية في الخطاب الشرعي. من خلال كلمة التخيير التي تنافي الالتزام والتقييد. وقد بحث العلماء ذلك في باب المباح وتعريفهم له بقولهم ( المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب ) [٣]. ويظهر من ذلك أن المباح الذي يستوي فيه الفعل والترك هو مقصود الشارع ومندرج تحت أحكامه ومتروك الأمر فيه للمكلف، إرادة للحرية والتخيير [٤].

يقول الطاهر بن عاشور ~:

(فأما الحرية الكائنة في عمل المرء في الخويصة فهي تدخل في تناول كل مباح، فإن الإباحة أوسع ميدان لجولان حرية العمل، إذ ليس لأحد أن يمنع المباح لأحد، إذ لا يكون أحد أرفق بالناس من الله رب العالمين) [٥].

---

(١)خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، د. عبد المجيد النجار، طبعة دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص(٤٧– ٥١) .

(٢) الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ط/ ١، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٩ .

(٣)الموافقات، أبو اسحاق الشاطبي، (١/ ١٧١) .

(٤) الحرية السياسية المفهوم والضوابط الشرعية، الأستاذ/ حسن سلمان، مجلة مؤتمر الأمة، التاريخ:١٨/ ١/ ٢٠١١م

(٥)مقاصد الشريعة، لابن عاشور ص ٣٩٨ .

٤/ والحريات في الشريعة الإسلامية هي (منح إلهية) وكونها منح إلهية يخول الإنسان حقوقا لا سلطان لأحد عليها، وارتباط الحريات بالله تعالي كفل لها التوازن فجاءت بعيدة عن الإفراط والتفريط، الإفراط في حقوق الأفراد علي حساب المصلحة الجماعة، أو التفريط في حقوقهم وحرياتهم لمصلحة السلطة لأن المانح لهذه الحريات هو الله تعالي بتشريع منه، لا الأفراد حتي يغالوا فيها ، ولا الدولة حتى تزيد في سلطانها علي حساب الأفراد، بالإضافة إلي أن الحريات في الإسلام قيدت بالواجبات والحرمات وبهذا ابتعد الإسلام عن الإفراط في حريات الأفراد علي حساب الجماعة كما في الفكر الغربي الرأسمالي، أو التفريط في حرياتهم لحساب الجماعة كما في الفكر الماركسي، والنظامان متطرفان بالقياس إلي خصيصة الوسطية والاعتدال الإسلامي[١].

ومحصول الكلام أن الإسلام جاء مقررا للحرية في أقصي درجاتها تحريراً للوجدان في العبودية لغير الله وذلك بالتحرير من سلطان الخوف علي الحياة أو الرزق، أو الخوف علي المكانة والنصب والجاه أو من خلال تسلط الإنسان علي أخيه الإنسان أو الاستعباد من خلال الشهوات والشبهات والأهواء، كما جاء الإسلام محررا الإنسان من عبودية ذاته، وتعظيم شخصه ومكانته إلي جانب أن الإسلام جاء محررا للعقول من الخرافات واتباع الأوهام والتقليد بغير بينة وبرهان، وهكذا فقد جعل الإسلام حرية التدين خيارا لا إكراه فيه[٢].

وأما الحرية السياسية باعتبارها ضمانة أساسية من ضمانات المشاركة في نظام الحكم، فإنها تعني (جماعية القيادة وعدم استئثار فرد واحد، أو فئة أو طبقة خاصة بالحكم، كما تعني التزام الحاكم برأي الجماعة الأغلبية) [٣].

(١) الحرية السياسية المفهوم والضوابط الشرعية، الأستاذ/ حسن سلمان، مجلة مؤتمر الأمة، التاريخ:١٨/ ١/ ٢٠١١م .

(٢) حرية الرأي في الإسلام، دكتور محمد عبد الفتاح الخطيب، كتاب الأمة العدد ١٢٢، ذو القعدة ١٤٢٨هـ ، ص ٣٧- ٤٧.

(٣) الحرية السياسية في الإسلام، الدكتور أحمد شوقي الفنجري، ط/ ٢، دار القلم، الكويت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص٥٣.

ولا يتحقق ذلك إلا بوجود أمرين [1]:

أحدهما: حق المشاركة في السلطة بأعلى مستوياتها، إدارة شئون المجتمع بمختلف صورها، والمساهمة في حل مشاكله، وحتى يتأتى ذلك يجب إلغاء التفرقة أو التمييز بين الناس، لأي سبب سوى الكفاءة، بمعني تحقيق المساواة فلا تمايز بين الناس بسب الغنى كما في المجتمع الرأسمالي أو الإقطاعي، فلا يكون للأغنياء نفوذ خاص أو فرص أكثر بسبب الغنى، كما أن الحرية السياسية ضد التمايز الطبقي، قال تعالي﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾[2].

وثانيهما: حق إبداء الرأي في من يقوم بإدارة دفة السلطة وتسيير الأوضاع العامة في المجتمع مدحا وقدحا.

وتتجلى حرية إبداء الرأي في إطار المجتمع في ما يلي:

الأولي: اختيار الحاكم ومبايعته واختيار ممثلي الأمة.

الثانية: ممارسة الشورى وإسداء النصيحة.

الثالثة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و يشتمل علي النقد السياسي ومحاسبة الحكام وحرية التعبير عن الرأي السياسي.

الرابعة: الدعوة إلي الحق بالحسنى من الجدل ولين من القول.

الخامسة: حرية الحق في سحب الثقة من الحاكم أو الحكومة.

السادسة: حرية التجمع والاجتماع السلمي للتعبير عن الرأي .

---

(١) انظر: الحرية السياسية في الإسلام، أحمد شوقي الفنجري، ص٥٤- ٥٥ ومنهج القرآن في تقرير حرية الرأي، ابراهيم شوقار ص٣٠ .

(٢)سورة الحجرات، الآية: ١٣ .

السابعة: حرية تأليف الجماعات والأحزاب والتنظيمات السياسية المعارضة للحكومة أو الموالية لها، [1].

وهذه الحرية السياسية يضع الإسلام لها بعض الضوابط، ومن ذلك[2]:

١/ حاكمية الشرع، حيث إن الشريعة هي مصدر الحقوق والواجبات والحريات وأن كل فعل أو قول يخالف الشريعة فهو باطل وفاقد للمشروعية، ذلك أن الإسلام دين توحيدي قائم علي ربط الكون والإنسان والحياة بالله في الوجهة والقصد والمنتهي، وان كل حركة وسكون محكوم بتشريع صادر عن الله تعالي، لا سبيل للخروج أو الفكاك عنه إلا بقدر المروق والفسق عن دائرة الاستسلام لله اختيارا وأن إعطاء حق السيادة للشعب ليكون له الحق الكامل في التحليل والتحريم، يتناقض مع الرؤية الإسلامية في منطلقاتها الأساسية.

يقول الإمام الشاطبي ~:

(وأن الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غيره) [3].

٢/ أن لا تؤدي ممارسة الحريات إلى الإضرار بالغير فإن أدى إلي الإضرار بالغير كان ذلك تعسفا، وبكون المنع من هذا الوجه.

٣/ الضوابط الأخلاقية: سعت الشريعة في أحكامها إلى تعزيز الرقابة الداخلية في الإنسان بتعزيز القيم الأخلاقية الفاضلة وتجنب مدنسات الأخلاق، فيمارس المسلم الحرية السياسية في ظل الضوابط الأخلاقية، فالخوض في أعراض الناس محرم، وكذا السعي بين الناس بالتخرص وسوء الظن وتتبع العثرات، والسعي بفحش القول .

(١) النظام السياسي في الإسلام، الدكتور عبد العزيز عزت الخياط، دار السلام للطباعة والنشر ط/ ١، القاهرة: ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م ص٥٩.
(٢) الحرية السياسية المفهوم والضوابط الشرعية، الأستاذ/ حسن سلمان، مجلة مؤتمر الأمة، التاريخ:١٨/ ١/ ٢٠١١م
(٣)الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (٣/ ٤٦٠).

٤/ الضوابط الإجرائية: تحتاج ممارسة الحرية السياسية بالإضافة إلي الضوابط المنهجية والأخلاقية أعلاه، إلي ضوابط إجرائية، يتم التوافق عليها بين الدولة والمجتمع من خلال الجهاز التشريعي حتى لا تتحول ممارسة الحرية إلى نوع من الفوضى، ولكن الضوابط الإجرائية يجب أن لا تعود على اصل الحرية السياسية بالبطلان، لأن الوسائل لا يجوز أن تعود على المقاصد بالتعطيل، بل يجب أن تكون خادمة لها، فالإجراءات وسائل مكملة والحرية مقصد من المقاصد العامة في السياسية الشرعية(١).

ومن خلال ما سبق يظهر تميز نظام الحكم في الإسلام في مبدأ الحرية وكفالة الحقوق عن الأنظمة الوضعية .

## المبحث الخامس

## مبدأ الشورى

الشورى ركيزة أسياسية للحكم في نظام الحكم في الإسلام وهي دعامته الرئيسة، وتمتاز الشورى في الإسلام بالشمول حيث لا يقتصر ذلك على حق الأفراد في المشاركة في القرار الملزم الصادر عن الجماعة، بل تتجاوز ذلك إلى المشورة الاختيارية واستشارة أهل الخبرة. ولقد درج الكثيرون على اعتبار الشورى مبدأ يقوم عليه نظام الحكم، حيث إنها نظرية عامة شاملة تقوم عليها حرية الأفراد، وحقوق الشعوب، وتضامن المجتمع .

والشورى أساس متين من أسس الحكم في دولة الإسلام أرشدنا القرآن إليها، وأمر بها وأوجبها وجعلها سمة لجماعة المؤمنين، ومنهج حياة لهم.

إن موضوع الشورى في الإسلام من أخطر الموضوعات وأجلها لأنه أهم الأمور في تسيير شئون المسلمين، ورسم سياستهم، ومن خلال المطالب التالية سنحاول إلقاء الضوء على بعض المسائل المتعلقة بالشورى نبرزها فيما يلي:

---

(١) الحرية السياسية المفهوم والضوابط الشرعية، الأستاذ/ حسن سلمان، مجلة مؤتمر الأمة، التاريخ:١٨/ ١/ ٢٠١١م

# المطلب الأول

## تعريف مبدأ الشورى:

***أ/ الشورى لغة:***

وجاء في لسان العرب: يقال شَارَ العسل يشُوره شوراً وشيارة ومَشاراً ومشارة: استخرجه من الْوَقْبة واجتباه. وقال أبو عبيدة: شرت العسل واشترته اجتبيته وأخذته، وعن ثعلب قال: يقال شِرْتُ الدابة والأمة أشورهما شوراً إذا قلبتهما وعرضتهما للبيع.. وأشار عليه بأمر كذا: أمر به، وهي الشورى والمَشُورة بضم الشين،... وتقول منه: شاورته في الأمر واستشرته بمعنىً... وشاوره مُشَاورة وشوراً، واستشاره طلب منه المشاورة... قال أبو زيد: استشاره أمْرُه إذا تبين واستنار... والتشوير: أن تَشُور الدابة تنظر كيف مشوارها، أي كيف سيرتُها، ويقال للمكان الذي تُشّوَرُ فيه الدواب وتعرض: المشوار)[1].

والشورى في معناها مشتقة من (أشارَ عليه بكذا: أَمَرَهُ وهي: الشُّوْرَى. والمَشُورَةُ: مَفعُلَةٌ لا مَفْعولَةٌ. واسْتَشارَهُ: طَلَبَ منه المَشُورَةَ، وأشارَ النارَ و بها وأشْوَرَ بها وشَوَّرَ: رَفَعَها. والمَشَارَةُ: الدَّبْرَةُ في المَزْرَعَةِ ج: مَشاوِرُ ومَشائِرُ)[2].

والمَشْورَةُ: (مَفْعَلَةٌ من الإِشَارَةِ، أَشَرْتُ عليه بكذا أشارَةً. وإذا تَشَاوَرَ القَوْمُ فهو الشُّوْرى. وأَشَرْتُ إلى كذا: أَوْمَأت إليه. والمُشِيْرَةُ: السَّبّابَةُ. والشّارَةُ: الهَيْئَةُ واللِّبَاسُ الحَسَنُ)[3].

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٠م. جـ٢ ص٣٧٩-٣٨١، باب الشين: شور.

(٢) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بدون ذكر التاريخ والطبعة، ١/ ٥٤٠.

(٣) المحيط في اللغة، أبوالقاسم إسماعيل بن أحمد بن إدريس الطالقاني، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط/ ١،عالم الكتب، بيروت، لبنان،١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م٧ / ٣٧٨.

وفي معجم لغة الفقهاء: (الشورى: بضم الشين، التشاور وهي: طلب آراء أهل العلم والرأي في قضية من القضايا..) [1].

ومن خلال استعراض التعريفات اللغوية السابقة نلاحظ أمرين هما:

الأول أن كلمة الشورى تنازعها أصلان لغويان، أحدهما: إبداء الشيء وإظهاره، وعرضه، وثانيهما: أخذه وكلا الأصلين، أو البابين حقيق أن تشتق منه هذه الكلمة، فلها تعلق كبير بالأصلين كليهما، فهي إبداء للرأي، وإظهاره، وعرضه، كما هي أخذه والاستفادة منه بغية الوصول إلى الرأي الأصوب[2].

ولعل هذا ما عناه القرطبي بقوله: قال أهل اللغة: (الاستشارة مأخوذة من قول العرب: شُرتُ الدابة وشَورّتُها إذا علمت خبرها بجري أو غيره... وقد يكون من قولهم شُرت العسل واشترته فهو مشور ومشتار إذا أخذته من موضعه)[3].

الثاني: أن كلمة (الشورى) جاءت في كلام علماء اللغة مطلقة غير مقيدة، أعني أنها لم تفرق بين أمر وآخر في طلب المشورة، وهذا يعني أن الأصل هو المشاورة في كل أمر سواء أكان صغيراً أم كبيراً)[4].

وتعقيباً على المعاني اللغوية للشورى يقول الأستاذ أحمد علي الإمام:

(وقد تضمن المدلول اللغوي للشورى:

(١) معجم لغة الفقهاء، د محمد روا قلعة جي. دار النفائس، بيروت، لبنان الطبعة الثانية: ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م، ص ٢٦٧.

(٢)منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، يحي إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ١٩٨٦م. ص٤٠٢. الأمن رسالة الإسلام، محسن بن حميد النمري وآخرون، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، ٢٠٠٥م، ص٨٣.

(٣)الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله القرطبي، مطبعة دار الكتب المصرية، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٣٧م. جـ ٤ ص٢٤٩.

(٤) لشورى في الإسلام، د. فيروز عثمان صالح، بحث منشور بمجلة دراسات دعوية، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، السودان، العدد ١٧، يناير ٢٠٠٩م، ص ٦٠.

١/ إبداء الشئ (الرأي) وعرضه.

٢/ وإظهاره، وهي مرحلة أعلى من الإبداء.

٣/ واتصاف الرأي المعروض بالحسن والاستنارة) [١].

***ب/ الشورى اصطلاحاً:***

الشورى من مجمل معانيها في اللغة السابقة تبين أنها طلب الشيء. لذا قال عنها بعض العلماء أنها (الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه)[٢].

وقيل هي: استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض، والشورى الأمر الذي يتشاور فيه [٣] ومن هذا المعنى يطلق على الموضع الذي تم فيه التشاور: مجلس الشورى[٤].

وقد سمي اليوم الذي تم فيه تداول الرأي يوم السقيفة لاختيار رئيس الدولة الإسلامية: يوم الشورى[٥].

---

(١) الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة استخلاص من كتاب: (الشورى- مراجعات في الفقه والسياسة والثقافة) الأستاذ الدكتور أحمد علي الإمام، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس، اسطنبول جمادى الأخرة ١٤٢٧ هـ/ يوليو ٢٠٠٦ م، المجلس الأوروبي للبحوث والافتاء، ص ٥.

(٢) أحكام القرآن، القاضي أبو بكر محمد بن العربي، تحقيق علي البجاوي، ط/ ٢، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٨م. ١/ ٢٩٨.

(٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، شهاب الدين السيد محمود الألوسي، إدارة الطباعة المنيرية، مصر. جـ٢٥ ص٤٦.

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ١٧/ ١٠٥.

(٥) الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ٢/ ٢٧٠.

والشورى: اجتماع الناس على أمر ما لتداول الرأي، واستخلاص الصواب في المسائل المعروضة لاستصدار القرار[١].

فالشورى اجتماع الناس على استخلاص الصواب بطرح جملة آراء في مسألة، لكي يهتدوا إلى قرار أو هي كما يقول ابن الأزرق ~:

(اختيار ما عند كل واحد منهم، واستخراج ما عنده من قولهم، شرت الدابة، إذا رضتها لتستخرج أخلافها)[٢].

وهي تعني تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة، واختيارها من أصحاب العقول والأفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها، أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل به حتى تتحقق أحسن النتائج[٣].

وعلى هذا فلدينا نظرتان في تعريف الشورى الأولى شورى بمعنى استشارة والثانية الشورى بمعنى أهل الشورى الذي هو نظام الحكم كصورة أو كأداة من أداة الحكم وهذا هو المراد من هذه القيمة باعتبار أن الشورى قيمة سياسية مهمة يقوم عليها الحكم الصالح فهي: (استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق )[٤].

(١) الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة استخلاص من كتاب: (الشورى- مراجعات في الفقه والسياسة والثقافة) الأستاذ الدكتور أحمد علي الإمام، ص ٦، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس – اسطنبول جمادى الأخرة ١٤٢٧ هـ / يوليو ٢٠٠٦ م – المجلس الأوروبي للبحوث والافتاء .

(٢) بدائع السلك في طبائع الملك، أبوعبد الله محمد بن علي بن الأزرق الأندلسي، تحقيق: سامي النشار، ط/ ١، وزارة الثقافة والفنون، العراق، ١٩٨٧م.

(٣) النظام السياسي في الإسلام، محمد عبد القادر أبو فارس، دار القرآن الكريم، الكويت، بدون تاريخ. ص٧٩.

(٤) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق، الدار السلفية ودار القلم، دمشق ط:١٩٧٥م ص ١٤.

فالشورى إذن معالجة آراء الرجال في شأن من الشئون للخروج بأحسنها وأنسبها، تماماً كعملية شيارة العسل للخروج بصافيه وأحسنه.

وهي النظر في آراء أهل الرأي فيما لم يرد فيه نص في قضية من القضايا للخروج لها بحكم، فالشورى تقصر مهامها على جانب واحد من جوانب الفقه والشريعة وهو الاجتهاد والرأي، ولا مجال لها مطلقاً فيما ورد فيه نص، وقديماً رسخ الأصوليون هذه القاعدة فقالوا: (ولا اجتهاد في مورد النص).

وقد لا يجد الناظر في المصادر الإسلامية تعريفاً جامعاً مانعاً للشورى، ولكنه يجد يقيناً ممارسة دائمة وتأييداً فقهياً مستمراً لما يمكن أن نعرفه بلغة العصر بأنه (اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشئون العامة للأمة) [1].

ويمكننا أن نقول أن الشورى في الحياة العامة للأمة تعني صدور الحاكمين فيما يتخذونه من قرارات أو يحدثونه من أوضاع وتنظيمات عن رأي أهل العلم والخبرة والمعرفة فيما يحقق مصلحة الأمة أو يتعارض معها، فما حقق مصلحة الأمة وجب إمضاؤه، وما لم يكن كذلك وجب منعه[2].

لذلك فهي من أوجب واجبات الخليفة التي ينبغي عليه القيام بها فهي كما يقول ابن العربي»أصل الدين، وسنة الله في العالمين، وهو حق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقل خلق بعده في درجاتهم«[3]. أو كما يقول الطرطوشي»وهي مما تعده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس«[4].

---

(١) الشورى في الإسلام، د. فيروز عثمان صالح، بحث منشور بمجلة دراسات دعوية، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، السودان، العدد ١٧، يناير ٢٠٠٩م، ص ٦٠.

(٢)المرجع السابق، ص ٦١.

(٣)أحكام القرآن، ابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، ١/ ٢٣١.

(٤)سراج الملوك، الطرطوشي، طبعة مصر، ١٢٨٩هـ. ص٧٨.

ومن خلال ما سبق يتضح أن الشورى تتعلق بكل ما يخص نظم الجماعة سواء المتعلقة بشئونها الاجتماعية أم السياسية أم التنظيمية أم المالية، وليست الشورى خاصة بالشئون السياسية وحدها .

ومن جهة أخرى فإن حق الفرد في الشورى نابع من حريته وحقوقه الإنسانية التي يستمدها من فطرته الآدمية، ومن شريعة الله تعالى، ولا بد لتحقيق الشورى من تصفح الآراء والأفكار في الأمر المشار فيه من كل صاحب رأي وفكرة.

والأمور المقطوع بأنها حق ليست مجالاً للشورى، ولا هي داخلة فيها. فالحقائق الثابتة في أمور الدين والدنيا ليست مجال نقاش وآراء لأنه مجمع على أنها حق ولا مجال للاختلاف فيها[1].

## المطلب الثاني

## مشروعية الشورى:

والأدلة على مشروعية الشورى كثيرة؛ وهي أعم من أن تكون قاصرة على ما يتعلق بنظام الحكم أو المسائل السياسية، وقد دلَّت سنّة الرسول - صلي الله عليه وسلم - العملية على كثرة مشاورته لأصحابه، فشاورهم في مسائل عامة تتعلق بالجهاد كما في غزوة بدر وأُحد وغيرهما، كما شاور بعضهم في خاصة نفسه في أمر عائشة < في قصة الإفك، وغير ذلك من الأمور الكثيرة. وشاور خلفاؤه الراشدون من بعده، وجاءت آثار السلف في الحض على ذلك والترغيب فيه، والناظر في المجتمع الإسلامي في الصدر الأول يجد أن المشاورة كانت أمراً فاشياً وسلوكاً حميداً عند عامة المسلمين، يتبعونه في أمورهم العامة والخاصة، والوقائع بذلك كثيرة جداً[2].

(١)الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، الشيخ/ عبد الرحمن عبد الخالق، ص ٤.
(٢) مقدمة في فقه النظام السياسي الإسلامي، محمد بن شاكر الشريف، بدون ذكر التاريخ ودار النشر، ص ٤٤.

لقد أوجب الله سبحانه وتعالى الشورى على الأمة فى آيتين، ورد فيهما النص صريحاً على وجوب اتباع هذا المبدأ .

فالنص الأول: جاء فى صورة أمر للرسول - صلي الله عليه وسلم -، فمن باب أولى تكون أمته مأمورة به. والنص الثاني: بَيَّن أن من صفات المؤمنين الأساسية أنهم يتصرفون فى الأمور، ويقررون الآراء، بالتفاهم والمشاركة وتبادل الرأي: أي بالشورى) [1].

ومن ناحية أخرى فقد حفل القرآن الكريم بالشورى، وجعلها عنصراً من العناصر التى تقوم عليها الدولة الإسلامية، ففي الكتاب الكريم سورة عرفت باسم ((سورة الشورى))، وقد سميت بذلك؛ لأنها السورة الوحيدة التي قررت الشورى عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة، ونظمتها فى عقد حياته: طهارة القلب بالإيمان، والتوكل، وطهارة الجوارح من الإثم والفواحش، ومراقبة الله بإقامة الصلاة، وحسن التضامن بالشورى، والإنفاق فى سبيل الله، ثم عنصر القوة بالانتصار على البغي والعدوان [2].

وجدير بالذكر أن الاتفاق على تسمية هذه السورة بسورة الشورى يحوى أهمية الشورى كأساس من أسس التعايش بين المؤمنين فى المجتمع المسلم على جميع المستويات[3].

وأما الآية الأولى التي تشير إلى الشورى: قوله تعالى: ﴿ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾** ﴾ [4].

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية، د. ضياء الدين الريس، دار التراث، ط/٧، ١٩٧٩م، ص٢٣٢- ٢٣٧ .

(٢)الدولة والسيادة، فتحي عبد الكريم، مكتبة وهبة، ط/ ٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٣٤٥.

(٣)الخلافة الإسلامية، جمال أحمد المراكبى، ط/ أنصار السنة ،١٤١٤هـ، ص ١٩٣.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٥٩ .

قال ابن جرير فى تفسيره:

«وأولى الأقوال بالصواب أن يقال إن الله عز وجل أمر نبيه بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر عدوه تألفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يؤمن عليه من فتنة الشيطان، وتعريفا منه أمته باقي الأمور التي تحزبهم من بعده، ومطلبها ليقتدوا به عند النوازل التي تنزل بهم، فيتشاوروا فيما بينهم كما كان فى حياته - صلي الله عليه وسلم - يفعله، فأما النبي - صلي الله عليه وسلم - فإن الله كان يعرفه مطالب وجوه ما حزبه من الأمور بوحيه وإلهامه إياه صواب ذلك، وأما أمته فإنهم إذا تشاوروا مستنين بفعله فى ذلك على تصادق، وتآخ للحق، وإرادة جميعهم للصواب من غير ميل إلى هوى ولا حيدة عن هدى، فإن الله مسددهم وموفقهم"[(١)].

وقال القرطبي : "واختلف أهل التأويل في المعنى الذي أمر الله نبيه - صلي الله عليه وسلم - أن يشاور فيه أصحابه، فقالت طائفة: ذلك في مكائد الحروب، وعند لقاء العدو تطييباً لنفوسهم، ورفعاً لأقدارهم...، وقال آخرون ذلك فيما لم يأت فيه وحي، روي ذلك عن الحسن البصري والضحاك قالا: ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لا لحاجة منه إلى رأيهم وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل ولتقتدي به أمته من بعده[(٢)].

قال الزمخشري ~:

(وقوله تعالى: (في الأمر) أي في أمر الحرب ونحوه، مما لم ينزل عليك فيه وحي، لتستظهر برأيهم، ولما فيه من تطييب نفوسهم، والرفع من أقدارهم»[(٣)].

ويعارض الجصاص ~ هذا الرأي قائلاً:

(١)جامع البيان عن تأويل آى القرآن، محمد بن جرير الطبري، القاهرة، دار المعارف، ٧/ ٣٤٣.
(٢)الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٤/ ٢٥١.
(٣) الكشاف، أبو عمر الزمخشري، ط/ شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٦م. ١/ ٢٢٦.

«وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم ورفع أقدارهم ولتقتدي الأمة به في مثله، لأنه لو كان معلوماً عندهم أنه إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شاوروا فيه، وصواب الرأي فيما سئلوا عنه، ثم لم يكن ذلك معمولاً عليه، ولا متلقى منه بالقبول بوجه، لم يكن ذلك في تطييب نفوسهم ولا رفع لأقدارهم، بل فيه ايحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها، فهذا تأويل ساقط لا معنى له[1].

ويقصد بهذا القول الرد على من قال أن الأمر في آية الشورى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾للندب لا الوجوب، فقوله (وشاورهم) يقتضي الوجوب[2].

وقال ابن تيمية ~:

«لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه ﷺ »[3].

ويُغني ذلك عن كل شيء فإنه إذا أمر بها النبي - صلي الله عليه وسلم - نصاً جلياً مع أنه أكمل الخلق، فما الظن بغيره. وذلك في غير الأحكام لاختصاصه - صلي الله عليه وسلم - بشرعيتها. فالشورى والمشاورة في نظام الحكم الإسلامي فرض على خليفة المسلمين يجب القيام بها لما لها من أهمية بالغة [4].

وقال الرازي:

(وهذه الآية الكريمة نزلت عقب ما ابتلي به المسلمون يوم أحد، ومع أن ما وقع في ذلك اليوم قد أبان أن رأى من أشار على الرسول - صلي الله عليه وسلم - بالخروج لم يكن صواباً، فإن الله سبحانه وتعالى قد أنزل الأمر بالعفو عنهم ومشاورتهم أيضاً:

---

(١) أحكام القرآن، الجصاص، المطبعة البهية، مصر، ١٣٤٧هـ. ١/ ٣٣٠.
(٢) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ٩/ ٦٧.
(٣) السياسة الشرعية، ابن تيمية، ط/ ٣، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٥م. ص١٦٥.
(٤) الشورى في الإسلام، د. فيروز عثمان صالح، بحث منشور بمجلة دراسات دعوية، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، السودان، العدد ١٧، يناير ٢٠٠٩م، ص ٦٥.

أى أن الأمر هو أمر بالاستمرار فى مشاورتهم، بالرغم مما ظهر من خطأ رأيهم، وهذا يؤكد أهمية الشورى، وبين مقدار عناية الدين بها»[1].

إن هذه الآية كما هو معروف نزلت بعد غزوة أحد وبمناسبتها. ذلك أن الرسول – صلي الله عليه وسلم – كان قد استشار أصحابه فيما يفعل، فأشار الشباب ومن لم يحضر بدراً بالخروج لملاقاة جيش الأعداء، وأشار بعض الصحابة بأن يتحصن المسلمون بالمدينة، وأن يتولوا الدفاع من دورها وحاراتها. وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يميل إلى هذا الاتجاه، ولكن الاتجاه الأول حظي بتأييد أغلبية المسلمين، وبخاصة من لم يحضروا بدراً رجاء أن ينالوا ما ناله البدريون من شرف، وخرج الرسول – صلي الله عليه وسلم – بالمسلمين إلا أن الهزيمة كانت من نصيبهم. ومع هذا نزلت الآية الكريمة﴿ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ ﴾، أى: لا يحملنك ما كان من نتائج المشاورة على أن تتركها بل شاورهم فى الأمر .

وهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى يريد أن تكون سياسة المسلمين قائمة على مبدأ الشورى فلا يستبد بها فرد"[2].

ويرى بعض الباحثين أن النص في الآية جاء فى صورة أمر للرسول – صلي الله عليه وسلم – فمن باب أولى أن تكون أمته مأمورة به[3].

وقال الدكتور/ طنطاوي:

(والحق أن الشورى أصل من أصول الحكم فى الإسلام، وقد استشار النبي – صلي الله عليه وسلم – أصحابه»فى غزوات بدر وأحد والأحزاب وفى غير ذلك من

(١)مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ٣/ ١٢٠ .

(٢) السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامي، د. أحمد شلبي، ط/ ٢، النهضة المصرية، ١٩٦٧م ص٥٧-٥٨ .

(٣)الدولة والسيادة، فتحي عبد الكريم، ص٣٤٨.

الأمور التي تتعلق بمصالح المسلمين، وسار على هذا المنهج السلف الصالح من هذه الأمة. ولقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يكتب لعماله يأمرهم بالتشاور .

وقد تمدح الحكماء والشعراء بفضيلة الشورى وما يترتب عليها من خير ومنفعة

والحكام العقلاء المنصفون المتحرون للحق والعدل هم الذين يقيمون حكمهم على مبدأ الشورى ولا يعادى الشورى من الحكام إلا أحد اثنين:

إما رجل قد أصيب بداء الغرور والتعالى، فهو يتوهم أن قوله هو الحق الذي لا يخالطه باطل، وأنه ليس محتاجاً إلى مشورة غيره.

وإما رجل ظالم مستبد مجانب للحق، فهو ينفذ ما يريده بدون مشورة أحد لأنه يخشى إذا استشار غيره أن يطلع الناس على ظلمه وجوره وفجوره. هذا ومتى تمت المشورة على أحسن الوجوه وأصلحها واستقرت الأمور على وجه معين، فعلى العاقل أن يمضى على ما استقر عليه الرأي بدون تردد أو تخاذل، ولذا قال – سبحانه – ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾. فإذا عقدت نيتك على إتمام الأمر وإمضائه بعد المشاورة السليمة وبعد أن تبين لك وجه السداد فيما يجب أن تسلكه فبادر بتنفيذ ما عقدت العزم على تنفيذه، و» تَوَكَّلْ عَلَى اللهِ«أى اعتمد عليه فى الوصول إلى غايتك، فإن الله – تعالى – يحب المعتمدين عليه، المفوضين أمورهم إليه مع مباشرة الأسباب التى شرعها لهم لكي يصلوا إلى مطلوبهم .

فالجملة الكريمة تأمر النبى ﷺ وتأمر كل من يتأتى له الخطاب بأن يبذل أقصى جهده لمعرفة ما هو صواب بأن يستشير أهل الخبرة كل فى مجال تخصصه فإذا ما استقر رأيه على وجهة نظر معينة – بعد أن درسها دراسة فاحصة واستشار العقلاء الأمناء فيها – فعليه أن يبادر إلى تنفيذها بدون تردد"[١].

---

(١) التفسير الوسيط، د. محمد سيد طنطاوي، بدون ذكر التاريخ ودار النشر، ١/ ٧٥٨.

وأما الآية الثانية التي تحث على الاستشارة ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾[1].

قال ابن كثير:

(قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ ﴾ أي: اتبعوا رسله وأطاعوا أمره، واجتنبوا زجره، ﴿ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ وهي أعظم العبادات لله عز وجل، ﴿ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ ﴾ أي: لا يبرمون أمرا حتى يتشاوروا فيه، ليتساعدوا بآرائهم في مثل الحروب وما جرى مجراها، كما قال الله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾[2]. ولهذا كان ﷺ، يشاورهم في الحروب ونحوها، ليطيب بذلك قلوبهم. وهكذا لما حضرت عمر بن الخطاب رضي الله عنه الوفاة حين طعن، جعل الأمر بعده شورى في ستة نفر، وهم: عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وعبد الرحمن بن عوف }، فاجتمع رأي الصحابة كلهم على تقديم عثمان رضي الله عنه عليهم، }، ﴿ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ وذلك بالإحسان إلى خلق الله، الأقرب إليهم منهم فالأقرب»[3].

ولقد تناول الماوردي اختلاف المفسرين في الحكمة من أمر الله لنبيه ﷺ بالمشاورة مع ما أمده به من التوفيق، فأجملها في أربعة أوجه قائلاً:

«واختلف أهل التأويل في أمره لنبيه- صلي الله عليه وسلم - بالمشاورة مع ما أمده به من التوفيق وأعانه من التأييد على أربعة أوجه:

أحدها: أنه أمره بمشاورتهم في الحرب ليستقر له الرأي الصحيح فيعمل عليه، وهذا قول البصري.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٣٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩ .

(٣) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط/ ٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ٧/ ٢١١.

والثاني: أنه أمره بمشاورتهم تأليفاً وتطييباً لنفوسهم، وهذا هو قول قتادة.
والثالث: أنه أمره بمشاورتهم لما علم فيها من الفضل وعاد بها من النفع، وهذا هو قول الضحاك.

والرابع: أنه أمره بمشاورتهم ليستن به المسلمون، ويتبعه فيها المؤمنون وإن كان عن مشورتهم غنياً، وهذا قول سفيان»[1].

ويبين ابن القيم فوائد الشورى الفقهية قائلاً:

(من الفوائد الفقهية... استحباب مشورة الإمام رعيته وجيشه، استخراجاً لوجه الرأي، واستطابة لنفوسهم، وأمنا لعتبهم، وتعرفاً لمصلحة يختص بعلمها بعضهم دون بعض، وامتثالاً لأمر الرب في قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾[2].

لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله أمر بها نبيه، فالقرآن أكد على مشروعية الشورى كواقع سياسي بين الإمام والمسلمين، والمسلمون مطالبون شرعاً بالتقيد بما جاء به الشرع.

فهي فرض على القائم بأمر المسلمين يقول ابن عطية ~:

« والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب»[3].

وقد لخص ابن الأزرق ~ الدليلين السابقين قائلاً:

«مما يدل على مشروعيتها – أي الشورى – أمران أحدهما: مدح من عمل بها في جميع أموره، قال الله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾... الثاني صريح الأمر بها في قوله تعالى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾[4].

(١) الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، ط/ ١، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٣م. ص٤٠.
(٢) زاد المعادفي هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، ط/ ٢، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٠م. ٢/ ١٧٢.
(٣) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، ٤/ ٢٤٩.
(٤) بدائع السلك. ابن الأزرق، ١/ ٣٠٣.

ويضيف الأستاذ الإمام محمد عبده~ إلى هاتين الآيتين آية ثالثة يرى أنها أقوى من الآيتين السابقتين فى الدلالة على وجوب الشورى وقيام الحكم عليها. هذه الآية هى قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾[1].

وفى هذه الآية يقول الشيخ محمد عبده :

"إن المعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصول الشورى، وهذا صحيح، والآية أدل دليل عليه، ودلالتها أقوى من قوله تعالى»وأمرهم شورى بينهم}؛ لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة، أكثر مما يدل أن هذا الشيء ممدوح فى نفسه، ومحمود عند الله تعالى، وأقوى من دلالة قوله تعالى:»وشاورهم فى الأمر}، فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبها عليه، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون إذا هو تركه .

وأما هذه الآية فإنه تفرض أن يكون فى الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، وهو عام فى الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم"[2].

وينتقد بعض الباحثين هذا الرأى، ويرى أن آية وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على طائفة منا أولى أن تلفتنا إلى أداة فعالة لحراسة المجتمع من البغي والظلم والعدوان، وإقرار العدل منه من أن تكون دليلا على وجوب مبدأ الشورى[3].

وقد ورد فى القرآن الكريم آيات أخرى غير صريحة فى هذا المجال ولكنها تفيد وجوب الشورى وضرورة العمل بها، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ

(١) سورة آل عمران: ١٠٤ .

(٢) راجع: تفسير القرآن الحكيم، محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٩٩٠م، ٤ / ٣٧ .

(٣)نظام الحكم فى الإسلام، د. محمد يوسف موسى، ط/ ٢، دار المعرفة، ١٩٦٤م ص١١٤ .

أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾[1].

وفى هذه الآية دليل على أن الأمور الهامة التى تعرض للأمة يجب أن ترد إلى أهل العلم بها ليروا فيها رأيهم، ويستنبطوا منها ما فيه مصلحة الأمة، ولا شك أن أهل الشورى هم هؤلاء الذين ترد إليهم هذه الأمور، وأن سبيل الشورى هو خير سبيل للهداية والرشاد[2].

وكما يريد الإسلام للأمة كجماعة سياسية أن يكون قاعدة الحكم فيها بالشورى، فإنه أراد للبنة المجتمع (الأسرة) أن تعتاد الشورى فى أمورها، وتتخذه منهجا فقال تعالى: ﴿ ۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾ ﴾[3].

وأما السنة فقد دلت النصوص أيضاً على أهمية الشورى كركيزة من ركائز الحكم في النظام السياسي في الإسلام، ومن ذلك ما روي عن عبد الرحمن بن غنم أن النبي ﷺ قال لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما " لو أنكما تتفقان على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبدًا "[4].

---

(١) سورة النساء: آية ٨٣ .

(٢) الخلافة الإسلامية، جمال أحمد المراكبي، ص١٩٢-١٩٣ .

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٣ .

(٤) قال فيه ابن حجر: رجاله ثقات إلا أنه منقطع. فتح الباري (١٣/ ٣٤٠) وقد أشار إليه الترمذي فقال: ويروى عن أبي هريرة فذكره – يعني بدون إسناد – في الجهاد. باب: ٣٤، (٤/ ٢١٤)، ورواه الشافعي في الأم (٧/ ٩٥)، ورواه البيهقي في سننه (١٠/ ١٠٩)، والسيوطي في الدر المنثور (٢/ ٩٠) .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((ما رأيت أحد أكثر مشورة لأصحابه «من النبي ﷺ ))[1].

ومما يؤكد ترغيب الإسلام في الشورى بالإضافة إلى ما سبق هو فعل النبي - صلي الله عليه وسلم - حيث كان كثير المشاورة لأصحابه، كما مر في حديث أبي هريرة، فقد شاورهم يوم بدر في التوجه إلى قتال المشركين، وشاورهم قبل معركة أحد أيبقى في المدينة أم يخرج إلى العدو ؟، وشاورهم في أسرى بدر،وشاور السعدين - سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة -{ يوم الخندق فأشارا عليه بترك مصالحة العدو على بعض ثمار المدينة مقابل انصرافهم عنها فأخذ برأيهما وشاورهم عام الحديبية، وشاورهم في حصار الطائف،واستشار في عقوبة المنافقين الذين آذوه في أهله فقال:» ما تشيرون عليَّ في قوم يسبون أهلي إلى غير ذلك من الصور الكثيرة من استشارته - صلي الله عليه وسلم - لأصحابه»[2].

أما ابن جماعة فقد أكد أن الشورى كانت من عادة الأنبياء، وضرب مثلاً لذلك بإبراهيم هـ حين طلب الشورى من ابنه عند أمر الله تعالى بذبحه[3].

عن الحسن البصري قال، كان ﷺ يستشير حتى المرأة فتشير عليه بالشيء فيأخذ به[4].

وعمل يوم الأحزاب بمشورة السعدين: ابن معاذ وابن عبادة، إذ أشارا بعدم مصالحة رؤساء غطفان[5].

(١) فتح الباري. ابن حجر، ١٧/ ١٠٢، الترمذي، سنن الترمذي. ٤/ ٢١٣، البيهقي، سنن البيهقي. ١٠/ ١٠٩.
(٢) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧ م ص ٣٩٧.
(٣) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ابن جماعة، وزارة الأوقاف، قطر. ص٦٠.
(٤) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، ط/ ٤، دار احياء التراث العربي، بيروت. ص٢٧٨.
(٥) السيرة النبوية، ابن هشام، طبعة مصطفى الحلبي، مصر، ١٩٣٦م. ٣/ ٢٣٤

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لما نزلت ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ قال رسول الله ﷺ: (أما أن الله ورسوله لغنيان عنهم، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غياً)(١).

وبعد أن عرض ابن تيمية ~ مشاورة النبي- صلي الله عليه وسلم - لأصحابه في غزوتي بدر والخندق استدل من هاتين الواقعتين على أن مراجعة المسلمين للنبي- صلي الله عليه وسلم - لم تكن تعدو وجهين،أحدهما الأمور السياسية التي يستساغ فيها الاجتهاد كما ظهر في هاتين الحادثتين، أما الوجه الثاني فهو ما كان من قبيل الرأي والظن في الدنيا كقوله ﷺ عندما سئل عن تلقيح النخل ما أظن يعني ذلك شيئاً، إنما ظننت فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله بشيء فخذوا به فإني لن أكذب على الله، أو حديث آخر نصه «أنتم أعلم بأمر دنياكم»(٢).

والنصوص التي وردت عن الشورى سواء في القرآن الكريم أو في السنة الشريفة هي نصوص قطعية الدلالة لا تحتمل تأويلاً لأنها نصوص دلت على معنى يتعين فهمه منها ولا مجال لفهم معنى أخر منها. وإذا انعقد الإجماع على أن القرآن الكريم حجة واجبة العمل بما ورد فيه من أحكام وأنه قانون واجب الأتباع فإن السنة هي أيضاً حجة على جميع المسلين وأصل من أصول تشريعهم وهي المصدر الثاني المتفق عليه بعد القرآن الكريم(٣).

وأما عهد الخلفاء الراشدين فلقد ظَلَّت الشورى سمة واضحة في عهد الخلفاء الراشدين }، ولا يكاد يخلو بهم موقف من المواقف الحاسمة إلا تشاوروا فيه. قال البخاري:

---

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، الألوسي، إدارة المطبعة المنيرية، مصر. ٤/ ١٠٧.
(٢) الصارم المسلول على شاتم الرسول، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجهاد، القاهرة، ١٩٦٠م ص ٦٠.
(٣) مبدأ الشورى في الإسلام، د. يعقوب محمد المليجي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الأسكندرية، ص ٨٣-٩٣ .

وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم، في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها[١] ومن الأمثلة على ذلك:

كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وزعماءهم واستشارهم[٢].

وقد شاور الخليفة أبو بكر الصحابة فيمن يخلفه بعده، فقال:

يا أيها الناس إني عهدت عهداً أفرضيتم به ؟ فقال علي بن أبي طالبرضي الله عنه: لا نرضى إلا أن يكون عمر[٣].

أما عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد عرف بمشاورة المسلمين يقول ابن القيم:

«وكانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ليس عنده فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ثم جعلها شورى بينهم[٤].

ومن الأمثلة على ذلك: ورد في صحيح البخاري عن عبد الله بن عباس أنه قال:» كان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته كهولاً كانوا أو شباباً، وكان وقافاً عند كتاب الله عز وجل»[٥].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، ٤/ ٢٥٠.

(٢) فتح الباري،ابن حجر العسقلاني، ١٣/ ٣٤٢

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ. ٢٠/ ٢٨٩.

(٤) أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، مطبعة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨م. ١/ ٩٧.

(٥) فتح الباري. ابن حجر، ١٣/ ٣٣٩.

وبعد أن طعن رضي الله عنه جعل أمر الخلافة من بعده في ستة يتشاورون فيما بينهم لاختيار أحدهم ورضي بذلك المسلمون[1]. يقول القرطبي ~:»وقد جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة – وهي أعظم النوازل – شورى»[2].

وقد استشار عثمان بن عفان رضي الله عنه الصحابة الكرام في جمع الناس على مصحف واحد، كما أخرج ذلك ابن أبي داود في كتاب المصاحف من طرق عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومنها (ما فعل عثمان الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا)[3].

وبعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ذهب جمهور من الناس إلى علي رضي الله عنه يطلبون منه تولي أمر المسلمين، وأن يبايعوه خليفة عليهم فقالوا: إنما نبايعك فمد يدك فأنت أحق بها، فأنكر عليهم ذلك وقال: ليس ذلك إليكم – أي المبايعة – إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة، فلنجتمع وننظر في الأمر[4].

وهكذا التزم الصحابة والخلفاء الراشدين بما جاء في الكتاب والسنة من الأمر بالشورى، وهذا يدل على أن نظام الحكم فى عهد الخلفاء الراشدين كان نظاماً شورياً أساسه الشورى»[5].

إن من يقرأ حياة الخلفاء الراشدين «والصالحين من ولاة الأمر في خير قرون الإسلام، يجد أن الشورى كانت ديدنهم في جميع ما يعرض لهم من الحوادث التي لم يكن فيها نص من كتاب الله أو سنة رسوله – صلي الله عليه وسلم –؛ سواء أكان

---

(١) المرجع نفسه. ١٣/ ٣٤٣.
(٢) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، ٤/ ٢٥٠.
(٣)فتح الباري. ابن حجر، ١٣/ ٣٤٣.
(٤) الإمامة والسياسة، ابن قتيبة، ط/ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر،الطبعة الثانية، ١٩٥٢م. ١/ ٤١.
(٥)النظريات السياسية الإسلامية، ضياء الدين الريس، ص٢٣٢– ٢٣٧ .

ذلك من قبيل سياسة الأمة، أم من قبيل التشريع الاستنباطي في الأحكام الشرعية، أم كان من قبيل مصالح الحروب وتعيين قوادها، وتجهيز الجيوش، ومعاهدات الصلح، وتحديد علاقات الأمة بغيرها من الأمم في حالتي الحرب والسلم، وإقامة موازين العدل بين الأفراد والجماعات، إلى غير ذلك مما يشمل كل جانب من جوانب حياة الأمة الإسلامية [1].

وأما آثار السلف الدالة على الترغيب في الشورى فكثيرة منها: ما روي عن الحسن ~ قال: (ما تشاور قوم قط بينهم إلا هداهم الله لأفضل ما يحضرهم ) وفي لفظ: (إلا عزم الله لهم بالرشد أو بالذي ينفع)

وقال قتادة: (ما تشاور قوم يبتغون وجه الله إلا هُدُوا لأرشد أمرهم[2].

## المطلب الثالث

## حــــكم الشــــورى

وقد اختلف الفقهاء في أمر الشورى: هل تعد واجبة على الحكام أم هي مندوبة فقط ؟

فذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر بالشورى لم يكن للوجوب، وإنما كان للندب، وأن أمر الرسول ﷺ بمشاورة أصحابه إنما كان تطييبا لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه[3].

وقد ذهب إلي هذا الرأي الأمام/ أبو يعلى والماوردي وابن حزم وابن القيم والإمام الشافعي، وقد استدلوا على مذهبهم بما جاء في قول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾[4]. وقالوا هذا خبر لا

(١)بتصرف من: الموسوعة في سماحة الإسلام (ج١/ ٥٤٢، ٥٤٣).
(٢)الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، ٤/ ٢٥٢.
(٣)تفسير ابن كثير: ج١، ص٤٢٠ .
(٤)سورة الشورى، آيه ٣٨ .

دليل فيه على الوجوب فينصرف إلي الندب، وأما قول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾[١].

فهو أمر في الظاهر ولكنه يحمل على الندب لأن ذلك الأمر كان تطبيباً لنفوس المسلمين لأن الله أغني رسوله بتدبيره له أموره وسياسته، ولأن النبي كان غنياً عن المشاورة، ولكنه أراد أن يستن بذلك الحكام من بعده في أمر الشورى» [٢].

وذهب بعض العلماء إلى أن الشورى واجبة وممن قال بذلك الإمام ابن عطية الأندلسي ~ حيث جاء في تفسيره:

«والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشر أهل العلم والدين فعز له واجب، هذا مما لا خلاف فيه» [٣]

ومنهم الإمام القرطبي حيث يقول: والشورى بركة، ولقد قال ابن خويز منداد» واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعق بمصالح البلاد وعمارتها»[٤].

وهذا الرأي الذي يرى أن الشورى واجبة على الحكام، يستند في ذلك إلى ما يلي:

أولاً: أن القرآن الكريم قد أشار إلى الشورى في آيتين في إحداهما نجده قد وضع الشورى إلى جانب ركنين هامين من أركان الإسلام ((الصلاة والزكاة))، حتى

---

(١)سورة آل عمران أيه ١٥٩.

(٢) الأحكام السلطانية لأبي الحسن الماوردي ص ١٥. نظام الدولة في الإسلام د/ محمود الصاوي، ط/ ١، ١٤١٨هـ، دار الهداية بمصر ص ٩٣،

(٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبومحمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، الطبعة الأولى ١٩٨٢م، (٣/ ٣٩٧)

(٤)الجامع لأحكام القرآن، الإمام / أبو عبد الله القرطبي، ص ( ٤ / ٢٦١ ) .

لكأنه يعدها بالنسبة للمسلم المؤمن إحدى صفاته، أو شرائطه الأساسية، بل ويذهب بعض العلماء إلى أن سورة الشورى سميت كذلك لأنها السورة الوحيدة التي قررت الشورى عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة»[1].

وفى الآية الثانية نجد أن الله قد وجه الخطاب إلى الرسول ﷺ بأن يلجأ إلى الشورى، وذلك بصيغة الأمر إذ قال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾ ﴾[2].

ثانياً: أن الرسول ﷺ كان يشاور أصحابه في كل ما يجد من أمور مهمة تمس الجماعة المسلمة. وقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم أن الأمر في الشورى هو للوجوب، ولذلك نجد أنهم كانوا حين ينزل بهم الأمر لا يبرمونه من غير شورى، وكان عمر رضي الله عنه يقول ((لا خير فى أمر أبرم من غير شورى))، ويدل على هذا الفهم كذلك أن كلاً من أبى بكر وعمر قام خطيبا في قومه أثر توليه الخلافة فقال الأول: ((.. فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني))، وقال الثاني: ((يا أيها الناس .. من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومه، فقام رجل أعرابي فقال: والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يقوم عوج عمر بسيفه)) .

ومعنى التقويم في الخطبتين هو التنبيه إلى الحق والإرشاد إلى الطريق المستقيم وهذا ما يدل على وجوب الشورى.

وهذا الرأي الذي يذهب إلى أن الشورى واجبة على الحاكم يرى أيضاً أن ظاهر الأمر يفيد الوجوب، ولا توجد قرينة تصرفه عن الوجوب إلى الندب أو إلى غيره، وبناء عليه فالأمر في قوله»وشاورهم فى الأمر»هو أمر على الوجوب بمقتضى القاعدة الأصولية، ولا دليل على أنه أريد به غير الوجوب.

(١)الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، ص٣٦٨ .
(٢)سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

كما أن الأمر في قوله: «وشاورهم فى الأمر» عام في رسول الله ﷺ وغيره من المكلفين، وليست هناك قرينة لاختصاصه ﷺ به .

وفى ذلك يقول الأستاذ محمد رشيد رضا:

(وإذ أوجب الله المشاورة على رسوله فغيره أولى، وسيرة الخلفاء الراشدين، وإجماع الأمة ناطق بذلك، وإن جهل ذلك من جهله من الفقهاء فجعلوها فضيلة لا واجبة)((١)).

فليس أدل على وجوب الشورى من التزام النبي ﷺ للمشاورة وهو المعصوم بالوحي، فكان التزام غيره به أولى، وكذلك التزام الخلفاء الراشدين طريق الشورى في الولاية والحكم((٢)).

ويؤكد الدكتور / محمد عمارة القول بوجوب الشورى فيقول:

«لم يقف الإسلام من الشورى عند حد اعتبارها حقاً من حقوق الإنسان، وإنما ذهب فيها إلي الحد الذي جعلها» فريضة شرعية واجبة» على كافة الأمة حكاماً ومحكومين في الدولة وفي المجتمع، وفي كل مناحي السلوك الإنساني

يتحدث القرآن عن الشورى كفريضة واجبة على رسول الله – صلي الله عليه وسلم – في شئون الحكم والسياسة والعمران الدنيوي، لأنه في هذا الميدان كان مجتهداً غير معصوم – فما بالنا بالحاكم إذا لم يكن نبياً ولا رسولاً يستدركه الوحي بالترشيد إذا هو اجتهد فلم يصب مواطن الحق والصواب؟!!. يتحدث القرآن عن الشورى كفريضة شرعية واجبة حتى على الرسول– صلي الله عليه وسلم – فيقول: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ

(١) الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا، ط/ مكتبة القاهرة بالأزهر، ص٢١٠. وانظر: الدولة والسيادة، فتحى عبد الكريم، ص ٣٥٤– ٣٥٦ .
(٢)الخلافة الإسلامية، جمال أحمد المراكبي، ص ١٩٧ .

﴿إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾[1]. وهذا الحسم والوضوح اللذان تألقت بهما الشورى كفريضة شرعية واجبة في قرآننا الكريم، ووحي الله لرسوله قد وعاه جيداً أسلافنا العظام فقالوا بوجوب الشورى»[2].

والخلاصة في حكم المشاورة: أن الذي عليه عامة علماء السلف أن الشورى مندوب إليها ليست بواجبة، والذي عليه عامة المعاصرين أن الشورى واجبة.

ويفصِّل بعض المعاصرين فيرى أن الشورى تجب في بعض المسائل، بينما لا تجب في بعض المسائل الأخرى[3].

## المطلب الرابع

## حكم العمل بما أدّت إليه الشورى

وأما حكم العمل بما أدت إليه الشورى: أو «ما القاعدة التي يجب أن تُحسم بها مداولات أهل الشورى؟» أو»هل الشورى ملزمة أو معلمة؟

باستقراء ما قاله أهل العلم في هذه المسالة من الممكن أن نخلص من كلامهم إلى ثلاثة آراء:

***أ/ الرأي الأول:***

الذي عليه جمهور علماء السلف أن ولي الأمر لا يجب عليه ترك رأيه لرأي أهل الشورى أو غيرهم، حتى قال صاحب شرح الطحاوية:

(١)سورة آل عمران أية ١٥٩ .

(٢) الشورى ديمقراطية الإسلام، د/ محمد عمارة، مقال بمجلة منبر الإسلام العدد ٣ ربيع الآخر ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - إصدار المجلس الأعلي للشئون الإسلامية - مصر - ص ١٢٠، ١٢١ بتصرف

(٣) انظر في تفصيل ذلك: فتح الباري، (١٣/ ٣٥٢)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، د/ عبد الحميد الأنصاري، منشورات المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ص ٥١.

«وقد دلَّت نصوص الكتاب والسنَّة وإجماع سلف الأمة أن ولي الأمر، وإمام الصلاة، والحاكم، وأمير الحرب، وعامل الصدقة؛ يُطاع في مواضع الاجتهاد، وليس عليه أن يطيع أتباعه في موارد الاجتهاد، بل عليهم طاعته في ذلك وترك رأيهم لرأيه»[1].

وممن يرى هذا الرأي أيضاً فضيلة الشيخ/ الشعراوي ~ إذ يقول:

«والشورى لا تلزم الحاكم الذي بايعته الأمة الإسلامية بيعة إيمانية لأن الحاكم حيث ينال ثقة الأمة الإسلامية على أساس ديني يكون متحملاً للأمر بأكمله مسئولاً عنه أمام الله وأمام الرعية لأن الله سبحانه يقول: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾[2]. والآية واضحة في ذلك فهي تقول إذا عزمت أنت أي الحاكم فتوكل ولم تقل فإذا عزموا فالنص المحكم إذاً لا يوجد استشارة فيه فإذا لم يوجد النص المحكم فيذهب إلى ما لم يرد فيه نص محكم أو ما نسميه بالاجتهاد»[3].

***ب/ الرأي الثاني:***

الذي عليه أكثر المعاصرين أن ولي الأمر يجب عليه أن يترك رأيه لرأي أغلبية الشورى[4].

قال الشيخ/ محمد رشيد رضا :

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ط/ دار هجر، (٢/ ٥٣٤). وفي (الشورى وأثرها في الديمقراطية)، قال د/ الأنصاري (ص ١١١):"وهذا رأي جمهور علماء وفقهاء السلف وبعض المعاصرين».

(٢)سورة آل عمران، آية: ١٥٩ .

(٣)الشورى والتشريع في الإسلام، الشيخ/ محمد متولي الشعراوي، ص ١٧.

(٤) انظر: (الشورى وأثرها في الديمقراطية)؛ د. د/ عبد الحميد الأنصاري، حيث يقول:"وهذا رأي جمهور المعاصرين».

«إن الخير كل الخير في العمل بالمشاورة، دون العمل برأي الرئيس، وإن كان صواباً، لما في ذلك من النفع للمسلمين في مستقبل حكومتهم، فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلي الرجل الواحد أشهر وأكبر وقد أخذ رسول الله برأي الأكثرية في غزوة أحد، ولم يأخذ برأيه وإن ظهر له أنه كان هو الأصوب»[1].

ويقول الدكتور/ عبد الحميد إسماعيل الأنصاري:

«لو فرضنا جدلاً أنه ليس في الشريعة الإسلامية ما يقرر بأن الأخذ بحكم الأكثرية واجب، فإنه ليس في الشريعة أيضاً ما يحرم ذلك ونرى أنه من باب المصالح المرسلة أن نأخذ بمبدأ الأغلبية وبيان ذلك أن في إلزام الحاكم برأي الأغلبية منافع عظيمة للأمة، إذ أنه يحول بين الحاكم وبين الاستبداد، ويجعل للرأي مكانة ومنزلة ولجمهور الشورى مكانتهم ومنزلتهم ويعصم من الآراء الفردية المرتجلة التي قد تدمر الأمة بأسرها، والشورى لن يكون لها معني إذا لم يؤخذ برأي الأكثرية[2].

ويري الدكتور/ محمد عمارة أيضاً أن الشورى ملزمة فيقول:

«لقد أثمرت العصور المظلمة للتفرد والتسلط فكراً هزيلاً حاول أصحابه تزوير نسبه إلي الإسلام، ليضيفوا عليه شرعية الدين ومشروعيته .. فزعموا أن الشورى غير ملزمة للحاكم، فعليه أن يستشير ثم بعد ذلك يمضي ما رآه، حتى لو خالف الأمة جمعاء ! وقالوا ! إن هذا هو ما يعنيه قول الله سبحانه: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾[3]. أي فإذا استشار الحاكم كان قد أدي ما عليه، وله بعد ذلك أن يعزم أي يقرر ما يشاء، ونسوا أن هذا» العزم»

(١) تفسير القرآن الحكيم، الشيخ / محمد رشيد رضا، (٤ / ١٩٩).
(٢) إلزام الشورى ومبدأ الأكثرية في الإسلام، د. إسماعيل عبد الحميد الأنصاري، دار ثابت القاهرة ط أولي ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٣٦.
(٣)سورة آل عمران أية ١٥٩.

القرار – هو – في سياق الآية – ثمرة الشورى، فالشورى إذا جردت من ثمارها، وهو القرار – العزم – كانت عقيماً. بل كانت» مسرحية عبثية» يجب أن ينزه عنها الفكر الذي يعرض لآيات الله سبحانه بالنظر والتفسير»[1].

*ج/ الرأي الثالث:*

يفصِّل فريق ثالث فيرى أن هناك من المسائل ما ينبغي على ولي الأمر أن يترك رأيه فيها لرأي الأمة أو الشعب، بينما هناك نوع آخر لا يجب عليه فيه ذلك[2].

وقد حاول د. محمد شاكر الشريف التوفيق وتفصيل القول حول هذه الآراء فقال:

«ومن المناسب أن ننظر إلى الشورى من عدة زوايا، ومن خلالها يتضح حكمها:

أ/ فمن زاوية وضوح المسألة أو خفائها:

فإننا نقسّم الشورى إلى ثلاث مجموعات:

١- ما تجب فيه المشاورة: وهو كل ما يراد اتخاذ قرار فيه تتعلق به مصالح الأمة، ولم يتضح وجه الصواب فيه لولي الأمر، فهذا تجب المشاورة فيه، حتى يقدم على بصيرة من أمره. ولا يعرض الأمة أو مصالحها للخطر بالإقدام على جهل.

٢- ما تجوز المشاورة فيه أو تستحب: وهو كل ما يراد اتخاذ قرار فيه، ووجه الصواب واضح لولي الأمر، فإنه يجوز لولي الأمر المشاورة فيه – إذا لم يكن من الأمور التي لا تحتمل التأخير – تشوّفاً لمزيد من العلم والاطلاع حول الموضوع؛ تمشياً مع قول القائل:»رَأْيُنا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب»، و»من جاءنا بأحسن مما قدرنا عليه أخذنا به».

(١)الشورى ديمقراطية الإسلام، د/ محمد عمارة، مقال بمجلة منبر الإسلام، ص ١٢١.
(٢) انظر: فقه الشورى والاستشارة، د/ توفيق الشاوي، ط/ ١، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، (ص ١١٦ ١٢٠).

٣- ما تحرم المشاورة فيه: وهو ما تبيَّن فيه حكم الشرع بإيجاب أو تحريم أو إباحة فلا يمكن المشاورة فيه، لقضاء الله ورسوله في ذلك: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾[1]. ولا تكون الشورى فيه إلا في كيفية التنفيذ، إذا كان هناك أكثر من طريقة لتنفيذه.

ب/ ومن زاوية النظر إلى طبيعة الشورى ووظيفتها:

فإن طلب الشورى إنما هو للمعاونة والمساعدة وليس للإلزام، فإن طالب الشورى يريد ممن يشاورهم أن يعينوه لا أن يُلزموه برأيهم، وهو الذي يحدد كيف يفعل ذلك، وعلى ذلك فإن ولي الأمر هو الذي يحدد كيف يشاور؟ أيكون ذلك فردياً؛ بمعنى أن يستشير كل فرد على حدة، أم جماعياً بمعنى أن يجمعهم معاً ويعرض عليهم ما يريد، أم يستخدم هذا حيناً، وذاك حيناً آخر، وهذا في مسائل، وذاك في مسائل أخرى؟ وهل لذلك عدد ثابت، أو يستشير فرداً في حالة وأفراداً في حالات أخرى؟ وهل يلزم لذلك تكوين مجلس يُعرف بمجلس الشورى أو لا؟ وهل لهذا المجلس إذا عمل اجتماعات دورية أو أنه ينعقد عند الاستدعاء؟ وإذا كانت له اجتماعات دورية؛ فكم مرة يجتمع في السنة مثلاً، وأين، ومتى؟ والطريقة التي يتم تبادل الرأي فيها بين المجتمعين، وإلى أي مدى يؤثر غياب بعض أهل الشورى في قرارهم؟ وهل لذلك نصاب محدد؟ ونحو ذلك من الأمور، إنما يحددها من يستشير؛ لأنه الطالب للمعاونة والمساعدة.

ج/ ومن زاوية دخول الموضوع في صلاحيات الخليفة:

فإننا نقسم ذلك إلى قسمين:

١- أمور يتولاها بمقتضى ولايته وهي داخلة في صلاحياته، فإنه ينفذها ويقوم بها على الوجه الذي يرى أنه يحقق مقاصد الولاية، ولا يجب عليه أن يستشير في ذلك إلا إذا لم يدر وجه الصواب من الأمور المشكلة ولم يترجح له شيء فيها،

(١)سورة الأحزاب، الآية: ٣٦ .

فأما تسييره لأمور الدولة وإصداره للتعليمات التي تنظِّم ذلك، وعمل اللوائح والنُّظُم التي يضبط بها أمره، واختياره لمعاونيه، وتوليته للولاة على الأقاليم أو غيرها، وتحديد صلاحياتهم ومحاسبتهم وعزلهم إذا اقتضى الأمر، ونحو ذلك من الأمور التي تدخل في صلاحياته، والتي يشار إليها في الفكر السياسي الوضعي بأنها»السلطة التنفيذية»؛ فإنه يعمل ذلك انطلاقاً من صلاحياته، ولا تجب عليه الاستشارة في ذلك، وإن كنا نقول: الاستشارة في هذه الأمور وما جرى مجراها - إذا لم يترتب عليها تعطيل للأمور - فيها خير كبير، ولن يعدم المستشير أن يستفيد خيراً إذا أحسن اختيار من يستشيره.

٢- أمور لا يملك التصرف فيها بمقتضى ولايته، فهذه لا يملك أن يمضيها إلا بموافقة أهلها على ذلك، ولذلك أمثلة: ففي غزوة بدر الكبرى لما أراد الرسول ﷺ ملاقاة المشركين بعد نجاة قافلة مكة استشار من معه في القتال، فوافقه على ذلك المهاجرون، لكن الرسول ﷺ لم يكتف بذلك وقال:»أشيروا عليَّ أيها الناس!»، وهو يريد بذلك الأنصار، وذلك أن البيعة التي أخذها عليهم في مكة لم تكن تلزمهم بالقتال خارج المدينة، وإنما كانت قاصرة على أن يمنعوه وهو في ديارهم مما يمنعون منه أنفسهم، ولم يُفرض الجهاد في ذلك الوقت فرضاً عاماً، فكان خروج الأنصار إلى القتال في غزوة بدر خارجاً عن حد البيعة، كما لم يكن هناك إلزام من الشرع بذلك؛ لذلك أصرَّ الرسول ﷺ على معرفة رأي الأنصار وموافقتهم على ذلك، فقال له سعد بن معاذ رضي الله عنه لما فطن أن رسول - صلي الله عليه وسلم - يقصدهم بقوله:»أشيروا عليَّ أيها الناس!»:»لعلك تخشى أن تكون الأنصار ترى حقاً عليها أن لا تنصرك إلا في ديارهم! وإني أقول عن الأنصار وأجيب عنهم؛ فاظعن حيث شئت، وصل حبل من شئت، واقطع حبل من شئت..»، إلى أن قال:»والله! لئن استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك»، فسُرَّ رسول الله - صلي الله عليه وسلم - بقول

سعد ونشَّطه ذلك، ثم قال: « سيروا وأبشروا، فإن الله قد وعدني إحدى الطائفتين، والله لكأني الآن أنظر إلى مصارع القوم»[1].

وفي غزوة حنين، عندما قسم الرسول ﷺ على المسلمين غنائمهم التي أفاءها الله عليهم؛ جاء وفد هوازن مسلماً تائباً وسألوه أن يمن عليهم بما غنمه المسلمون منهم من السبايا والأموال، ولما كانت هذه قسمة قد وقعت ووصلت أصحابها بمقتضى القسمة الشرعية، ووضع أصحابها يدهم عليها وصارت ملكاً لهم بذلك؛ لم يكن لرسول الله ﷺ أن يأخذ منهم ما استحقوه بحكم الشرع إلا بموافقتهم؛ لذلك عرض عليهم ﷺ ذلك وندبهم إليه، وبيَّن لهم أن من طابت نفسه برد ذلك عليهم فليرده، ومن لم تطب نفسه فإن الرسول ﷺ يعوِّضه عن ذلك من أول ما يفيء الله على المسلمين، »فقال رسول الله ﷺ: إن هؤلاء القوم جاؤوا مسلمين، وقد كنت استأنيت سبيهم، وقد خيرتهم فلم يعدلوا بالأبناء والنساء شيئاً، فمن كان عنده منهن شيء فطابت نفسه بأن يرده فسبيلُ ذلك، ومن أحب أن يستمسك بحقه فليرد عليهم وله بكل فريضة ست فرائض من أول ما يفيء الله علينا. فقال الناس: قد طيبنا لرسول الله ﷺ. فقال: إنا لا نعرف من رضي منكم ممن لم يرض، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم»[2].

فهنا أيضاً شاور رسول الله ﷺ أصحاب الشأن وعمل على رأيهم؛ لأنهم هم أملك بذلك.

د/ ومن زاوية نطاق الشورى أو مجالها:

فإنها تنقسم إلى نوعين: مسائل دينية، ومسائل دنيوية.

---

(١) الرحيق المختوم، الشيخ صفي الرحمن المباركفوري، ط/١٧، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ص ١٨٦.
(٢) المرجع السابق، (ص ٣٨٨). وانظر: السيرة النبوية، لابن هشام، ٢/ ٤٩٠ ٤٩١.

فالمسائل الدينية يُعمل فيها بمقتضى الدليل الشرعي، ولا التفات لمن خالف ذلك من كثرة أو قلة،»وإذا استشارهم؛ فإنْ بيَّن له بعضهم[1]. ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنّة رسوله – صلي الله عليه وسلم – أو إجماع المسلمين؛ فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك؛ وإن كان عظيماً في الدين و الدنيا»[2]. وإن كان عدد المخالفين كبيراً.

وأما المسائل الدنيوية التابعة للمصالح؛ فإنه يشاور فيها ويكثر من الاستشارة، ويعمل بما يؤديه إليه اجتهاده بعد مشاورة أهل الاختصاص في ذلك.

ومن زاوية تحمُّله مسؤولية قيادة الدولة والواجبات الملقاة على عاتقه: فإن من حقه أن يستشير من يراهم أهلاً لذلك ولا يُفرض عليه أحد، كما أن من حقه أن يأخذ بالرأي الذي يراه محققاً لما أُنيط به من واجبات، وهذا الحق يقابله من وجه آخر حق أهل الحل والعقد في الاحتساب عليه إذا أساء في هذا الجانب[3].

## المطلب الخامس

## مجال الشورى:

قبل الحديث عن مجال الشورى من الأهمية بمكان أن نميز بين مجال الشورى ومجال التشريع،»ذلك لأن هناك من يخلطون بينهما، ويستعملون تعبير الشورى وتعبير التشريع على أنهما مترادفان. ولذلك يعبرون عن أهل التشريع بأهل الشورى والعكس، مع أن التشريع يختلف عن الشورى، وأهل التشريع ليسوا هم أهل الشورى، ونطاق الشورى، أو مجالها يختلف تبعاً لذلك عن مجال التشريع[4].

(١) وإن كان فرداً واحداً.

(٢) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ط/ ١، دار المعرفة، بيروت، (ص ١٣٦).

(٣)مقدمة في فقه النظام السياسي، د. محمد بن شاكر الشريف، ص ٤٦-٤٨.

(٤) تدوين الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص٤١-٤٤

فالتشريع هو وضع القواعد القانونية العامة الملزمة بمعرفة السلطة المختصة، والسلطة المختصة بالتشريع هي الله عز وجل ورسوله ﷺ فيما فيه نص، أما فيما ليس فيه نص فإن السلطة المختصة بالتشريع هي الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد، وليس للخليفة أي سلطة في التشريع، فمجال التشريع إذن هو وضع القواعد العامة الملزمة ويعبر عنه بالمجال التشريعي، وقد تدخل بعض صور الشورى فيه بين أهل الحل والعقد، فيما يعرف بالاجتهاد الجماعي، أو مؤسسة الإجماع.

أما الشورى فإنها تتعلق بالمجال التنفيذي، وليس لها أي شأن بالمجال التشريعي، فالخليفة أو رئيس الدولة كما نعلم له اختصاصات تنفيذية معينة. وفى نطاق هذا الاختصاصات التنفيذية فإنه يتعين عليه إذا عرضت مسألة مهمة تتعلق بمصلحة عامة للأمة، أن يستشير الأمة فيها.

مثال ذلك: من اختصاصات الخليفة سلطة إعلان الحرب، هذا اختصاص تنفيذي له، لكنه عليه قبل أن يباشر سلطته في إعلان الحرب أن يستشير الأمة، باعتبار أن إعلان الحرب من المسائل الخطيرة التي تتعلق بأمن الأمة وسلامتها ومستقبلها.

وإذا تبين لنا أن الشورى، إنما تتعلق بأعمال التنفيذ، وليس بأعمال التشريع(١).

وبناء على هذا فإن محل الشورى أو نطاقها ومجالها هي المسائل التي يمكن أن تكون موضوعاً لها، وعند النظر نرى أن النصوص المقررة لم تحدد لوجوب الشورى الأمور التي يستشير فيها إمام المسلمين أولي الرأي تحديداً قاطعاً، فقد ورد الأمر بالشورى في القرآن الكريم واصفاً إياها بأنها «الشورى في الأمر» وفي هذه الكلمة من العموم والإطلاق ما يجعلها تشمل كل شئون الجماعة المسلمة في كل نواحي حياتها، فنطاق الشورى بذلك يستوعب كل شئون المسلمين.

(١) فقه الخلافة وتطورها، الدكتور عبد الرزاق السنهوري، ط/ ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ص١٨٢ وما بعدها.

وبالرغم من هذا الرأي القائل بأن الشورى في كل ما لا نص فيه، فقد قيّد هذا الإطلاق بقيدين:

أحدهما: أن الشورى لا تكون في أي مسألة ورد فيها نص تفصيلي قطعي الدلالة.

الثاني: عدم انتهاء الشورى إلى نتيجة تخالف نصاً من النصوص التشريعية الواردة في القرآن الكريم أو السنة النبوية، إذ مثل هذه المخالفة تمنع الأخذ بالرأي الذي تنتهي إليه الشورى، وتجعلها من ثمّ لا قيمة لها.

أما خارج دائرة هذين القيدين، واللَّذيْن يمكن اعتبارهما شقين لقيد واحد هو التزام النصوص في الموضوعات التي تعرض للشورى وفي النتيجة التي تنتهي إليها، فإن كل أمر لم يرد فيه نص أو ورد فيه نص غير قطعي الدلالة يمكن أن يكون محلاً للشورى، ما دام يتعلق بمسألة تعد من الشئون العامة للأمة.

وقد تبنى الرأي القائل بأن الشورى تقع في جميع الأمور التي لا وحي فيها بعض العلماء منهم القرطبي وابن تيمية والزمخشري والآمدي وغيرهم.

فالقرطبي ~ يقول عن استشارة النبي ﷺ لأصحابه:

« ذلك فيما لم يأت فيه وحي»[1].

ويقول ~:»وقد كان النبي ﷺ يشاور أصحابه في الآراء المتعلقة بمصالح الحروب، وذلك في الآراء كثير، ولم يكن يشاورهم في الأحكام لأنها منزلة من عند الله، على جميع الأقسام من الفرض والندب والمكروه والمباح والحرام»[2].

وبين أن الصحابة قد تشاوروا في الأحكام إذ يقول:

(١) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، ٤/ ٢٥٠.

(٢) المرجع نفسه. ١٦/ ٣٧..

«فأما الصحابة... فكانوا يشاورون في الأحكام، ويستنبطونها من الكتاب والسنة، وأول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة»[1].

ويقول ~:»كانت الأئمة بعد النبي – صلي الله عليه وسلم – يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها[2].

ويؤكد ابن تيمية: أن الشورى تكون فيما لم يأت فيه وحي قائلاً أن الشورى:

«فيما لم يأت فيه وحي من أمور الحرب والأمور الجزئية»[3].

وكذلك الزمخشري إذ يقول: الأمر بالمشاورة هو في أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل فيه وحي»[4].

ويؤكد الآمدي ذلك قائلا: لأن الأمر بالمشاورة إنما يكون فيما يحكم فيه بالاجتهاد لا بالوحي»[5].

ويقول محمد رشيد رضا : «إن المراد بالأمر في قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنۡ حَرَجٖ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قَدَرٗا مَّقۡدُورًا ﴿٣٨﴾ ﴾[6]. أمر الأمة الدنيوي إذ يقول» المراد بالأمر أمر الأمة الدنيوي الذي يقوم به الحكام عادة، لا أمر الدين المحض، الذي مداره على الوحي دون الرأي»[7].

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الشورى لا تكون إلا في أمور الحرب، ومن القائلين به الشافعي وابن القيم [8].

(١) المرجع نفسه. ١٦/ ٣٧.
(٢) المرجع نفسه. ٤/ ٢٥٠.
(٣)السياسة الشرعية. ابن تيمية، ص١٥٨.
(٤)الكشاف. الزمخشري، ١/ ٤٧٤.
(٥) منتهى السول في علم الأصول، أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، طبع/ محمد علي صبيح الكتبي وأولاده، مصر، ٣/ ٥٨.
(٦) سورة الشورى الآية ٣٨.
(٧)تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ٤/ ١٦٤.
(٨)زاد المعاد، ابن القيم. ٢/ ٦٤، أحكام القرآن. ابن العربي، ٤/ ٦٥٥.

والراجح أنّ عدم تحديد أو تعيين الموضوعات التي تعرض للشورى تحديداً قاطعاً هو الأليق بمنهج الإسلام في التشريع، من تقرير الكليات والقواعد العامة، وترك الجزئيات والتفصيلات ليوائم المسلمون بصددها بين النصوص وبين متطلبات الأزمان والأمكنة التي تطبق فيها شريعة الإسلام فالشورى في كل الأمور والأحوال ما لم يصطدم ذلك بنص(1).

ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾(2). وقوله سبحانه:

﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾ ﴾(3). كلمة الأمر»الـ« فيها للجنس: أي جنس الأمر وهو من صيغ العموم(4)، والعام يبقى على عمومه ما لم يرد دليل التخصيص، وهنا لم يرد في القرآن أي دليل يخصص الشورى في أمر معين دون أمر آخر، على هذا تكون الشورى عامة في كل أمور المسلمين. ولقد شاور النبي – صلي الله عليه وسلم – أصحابه في أمور شتى في الأحكام وأمور الحرب وغير ذلك. ففي الأحكام شاور النبي ﷺ في أسارى بدر، وهي مشاورة في حكم الشرع، لأن مفاداة الأسير بالمال جوازها وفسادها من أحكام الشرع، فعلم أنه كان يشاورهم في الأحكام كما في الحروب(5).

---

(١) الشورى في الإسلام، د. فيروز عثمان صالح، بحث منشور بمجلة دراسات دعوية، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، السودان، العدد ١٧، يناير ٢٠٠٩م، ص ٧٧، ٧٨.

(٢) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٣)سورة الشورى: ٣٨.

(٤) نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، عبد الرحمن بن الحسين بن علي الأسنوي، مكتبة صبيح، القاهرة، ٢/ ٦١.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ. ٣/ ٢٤٣، السيرة النبوية، ابن كثير، ٢/ ٤٥٧.

وكذلك في المباح، والذي هو حكم شرعي لأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد على جهة التخيير، فقد وقعت فيه الشورى لأن الحكم هنا متعين، ولكن في أمرين، الفعل والترك.

أما في الفرض فلا شورى في تركه لأن فعله متعين» فلا يشاور في عدد الصلوات ولا شهر الصوم، ولا أنصبة الزكاة أو في حكم. لذلك لما اعترض المسلمون على نتائج صلح الحديبية أمضى رسول الله الصلح، مع أنه من أمور الحرب التي تجري فيها الشورى لأن صلح الحديبية كان بناءً على أمر الله تعالى، لذلك قال ﷺ: «إني عبد الله ورسوله، ولن أخالف أمره، ولن يضيعني»[١].

وعليه فالشورى تقع في الأحكام الشرعية لأنها وقعت في المباح وهو حكم شرعي، ثم إن جميع أمور المسلمين تقع في دائرة الأحكام الشرعية.

ولقد كان الصحابة يتشاورون في الأحكام، فقد تشاوروا في ميراث الجد، وحد شارب الخمر، وقتال مانعي الزكاة. بالإضافة إلى تشاورهم في غير الأحكام مثل أمر الخلافة والاستخلاف، وكذلك جمع القرآن وغيرها من الأمور[٢].

وفي ذلك يقول البخاري ~:»كان الأئمة بعد النبي - صلي الله عليه وسلم - يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضع الكتاب والسنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداءً بالنبي - صلي الله عليه وسلم -»[٣].

ويقول القرطبي:

«فكانوا – الصحابة – يتشاورون في الأحكام ويستنبطونها من الكتاب والسنة، وأول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة... وتشاوروا في أهل الردة فاستقر رأي أبي بكر على القتال، وتشاوروا بعد رسول الله - صلي الله عليه وسلم - في الحرب»[٤].

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، الإمام/النووي، المطبعة المصرية، القاهرة: ١٣٤٩هـ. ١٢/ ١٤١، رواه مسلم بلفظ (إني رسول الله ولن يضيعني الله أبداً).

(٢) الشورى في الإسلام، د. فيروز عثمان صالح، ص ٧٩.

(٣) فتح الباري، ابن حجر، ١٣/ ٣.

(٤) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، ٤/ ٥٢١.

لقد أنزل الله تعالى كتابه وأرسل رسوله- صلي الله عليه وسلم - ليبلغ للناس شرعه، فيأمرهم بما يحبه ويرضاه، وينهاهم عما يكرهه ويبغضه، ويبين لهم ثواب من أطاع، وعقاب من عصى، فكان في ذلك بيان أن المسلم الصادق في إيمانه ليس له إزاء ما شرعه الله إلا القبول والالتزام، والسعي في تنفيذ ما شرعه الله.

وبناء على هذا (فالشورى لا مدخل لها فيما شرعه الله تعالى؛ إذ ليس أمام المسلم إلا قبول الشريعة، وإنما تكون الشورى في هذا الجانب في البحث عن أفضل كيفيات التنفيذ عند تعددها؛ فهي شورى في سبيل تنفيذ الشرع، وليس في سبيل معارضته أو تعطيله، كما تكون الشورى فيها للفهم الصحيح عند تعدد دلالات النص، وبالجملة فإن الشورى في هذا الجانب لا تكون إلا بمعنى التشاور والتباحث للفهم الصحيح للنصوص، والبحث عن كيفيات التنفيذ الموافقة للنصوص الشرعية والمناسبة للزمان والمكان، فالأمر بالشورى يشمل الأمر الخاص كما يشمل الأمر العام، ويشمل الأمر الذي يخص فرداً أو مجموعة من الأفراد أو جماعة أو قبيلة أو بلدة، كما يشمل الأمر الذي يعم الأمة كلها، وذلك في الأمور المهمة أو المشكلة»[١].

هذا وقد شاور الرسول ﷺ في ذلك كله، فشاور في الأمر الخاص كما شاور علياً وأسامة في حادثة الإفك، وشاور في الأمر العام كما شاور في غزوتي بدر وأحد،والأمثلة كثيرة، ولذلك كانت الشورى في المسائل المتعلقة بالنظام السياسي الإسلامي الذي يمثِّل السياج الواقي للإسلام ودولته وكذلك المصالح العامة أَوْلى بكثير من غيرها، ولا يستغني ولي الأمر عنها في إدارته لشؤون ولايته إدارة حسنة»[٢].

(١) حقيقة الشورى بين الاتباع والادعاء، محمد بن شاكر الشريف، مجلة البيان ،تصدر عن المنتدى الإسلامي بلندن عدد رقم ٢١٧، ص ٤ .
(٢)المرجع السابق، ونفس الصفحة .

# المطلب السادس

## آليات الشورى وتطبيقاتها:

إن الإسلام حين قرر مبدأ الشورى قضى بذلك على عدو الإنسانية الفاضلة ومفسدها، وهو الاستبداد بالحكم والرأي، واحتكار التشريع، والتصريف، والإدارة، وحقق للفرد كرامته الفكرية، وللجماعة حقها الطبيعي في تدبير شئونها. ويمكن لنا أن نستجلي آليات الشورى وتطبيقاتها من خلال ما يلي:

### ١/ منزلة الشورى ومكانتها:

والإسلام رفع الشورى إلى الحد الذي اعتبرها فيه من دعائم الإيمان، وصفة من الصفات المميزة للمسلمين، فسوى الله بينها وبين الصلاة والإنفاق فى قوله تعالى

﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣٨ ﴾[1].

فجعل للاستجابة لله نتائج بين لنا أبرزها وأظهرها وهى: إقامة الصلاة، والشورى، والإنفاق. وإذا كانت الشورى من الإيمان، فإنه لا يكمل إيمان قوم يتركون الشورى، ولا يحسن إسلامهم إذا لم يقيموا الشورى إقامة صحيحة»[2].

«والقرآن الكريم لا يريد من ((الشورى)) حين يضعها بين عنصري الصلاة والإنفاق في سبيل الله تلك الصورة الهزيلة التي ألفتها الأمة في الماضي، وجرى عليها أهل البغي والاستبداد، واتخذوها شعاراً يخفون به طغيانهم، وإنما يريدها القرآن حقيقة نقية فى واقعها، كما يريد من الصلاة والإنفاق حقيقتهما المحققة لأثرهما، الخالصة مما يكدر صفوهما»[3].

---

(١)سورة الشورى، آية ٣٨ .

(٢)الدولة والسيادة، فتحى عبد الكريم، ص٣٤٤ .

(٣)الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ/ محمود شلتوت، ص٤٦١ .

قال ابن العربي ~: «الشورى»أصل الدين، وسنة الله في العالمين»[1].

وقال الطرطوشي ~:

إنها أساس المملكة وقواعد السلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس[2].

وكذلك قال» المستشير وإن كان أفضل رأياً من المستشار فإنه يزداد برأيه رأياً، كما تزداد النار بالسليط ضوءاً»[3].

وقال السعدي: (إن في الاستشارة، تنور الأفكار، بسبب إعمالها فيما وضعت له، فصار في ذلك زيادة للعقول... فإذا كان الله يقول لرسوله – صلي الله عليه وسلم –، وهو أكمل الناس عقلاً، وأغزرهم علماً، وأفضلهم رأياً (وشاورهم في الأمر) فكيف بغيره)[4].

وترتيباً على ذلك فإن الشورى تكون فريضة إسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين. فعلى الحاكم أن يستشير في أمور الحكم، والسياسة وكل ما يتعلق بمصلحة المسلمين. وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يرونه في هذه المسائل كلها سواء استشارهم الحاكم أو لم يستشرهم.

ونستطيع أن نطلق القول بأن طبيعة نظام الحكم الذي يقرره الإسلام أن يكون نظاماً شورياً،»فقد أوجب الله تعالى الشورى فى القرآن الكريم، كما التزم بها النبي – صلي الله عليه وسلم – في كافة أموره، وجعلها الخلفاء الراشدون مبدأ لازماً من مبادئ الخلافة. ولم يخل كتاب من الكتب التي ألفها علماء المسلمين في أي عصر بعد ذلك، من تلك التي تبحث في أمور الحكم والولاية لم يخل من التحدث عن الشورى،

(١)أحكام القرآن، ابن العربي،١/ ٢٢٤.
(٢)سراج الملوك، أبو بكر بن خلف الطرطوشي، ط/ ١، دار عالم الكتب، ٢٠٠٥م، ص٧٨.
(٣) المرجع نفسه. ص٧٦.
(٤) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط١، ١٤١٨هـ. ص١٧٤.

والتنويه بفضائلها، ومحاولة إقامة الأدلة على وجوب اتباعها، والدعوة لأن تكون هي القاعدة في كل حكم إسلامي»[1].

## ٢/ كيفية تنظيم الشورى:

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل جاء الإسلام بنظام محدد للشورى، يبين نطاقها، أى الموضوعات التي يمكن استشارة الأمة فيها، ويبين أهلها أي الذين يمكن استشارتهم، ويبين كذلك كيفية إبداء المسلمين لآرائهم، والأغلبية المطلوبة لكي يصبح الرأي ملزماً؟

والجواب أن الإسلام لم يأت بنظام محدد لا يجوز غيره في كل هذه المسائل، بل أتى بالمبادئ العامة، التي لا تتغير مهما تغير الزمان والمكان، وترك تفاصيل الأمور، وما هو أشبه بالإجراءات إلى ما تقرره المصلحة، ويختلف شأنه باختلاف الزمان والمكان.

إن الشورى من المبادئ العامة في الشريعة الإسلامية، ومن مزايا مبادئ الشريعة وقواعدها العامة أنها تتصف بالمرونة (وقد جاء هذا المبدأ بدرجة كافية من العموم والمرونة بحيث يتسع لكل تنظيم صحيح يوضع لتطبيق هذا المبدأ...)[2].

وبالتالي لم تحدد الشريعة أسلوباً معيناً للشورى يجب اتباعه والأخذ به في التطبيق، وإنما اكتفت بتقرير المبدأ العام دون وضع التفصيلات التي يقتضيها تنفيذ هذا المبدأ. وهذا المسلك يقتضيه سمو الشريعة وصلاحيتها لكي تجابه كافة التطورات التي تقتضيها ظروف الزمان والمكان بما يلائمها، حتى يكون الناس في سعة من أمرهم ويختاروا في تطبيق المبدأ ما يحقق مصالحهم كما تحددها ظروف البيئة، فلو نهجت

---

(١)النظريات السياسية الإسلامية، د. ضياء الدين الريس، ص٢٣٢- ٢٣٧ .

(٢)أصول الدعوة،د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط/ ٣، ١٤٨٠هـ. ص٢١٩.

الشريعة منهج التفصيل لأسلوب التطبيق لقصرت عن مواجهة ما يحدث للمجتمع من تطور، وحاشا أن تكون كذلك فهي شريعة الكمال التي أمرنا الله باتباعها[1].

إن الشريعة الإسلامية لم تنص على كيفية خاصة لتحقيق مبدأ الشورى، وفي ذلك أنها تركت تنظيم الشورى للأمة الإسلامية على النحو الذي يلائم ظروفها وأحوالها، ويحقق مقصود الشورى، ومعرفة رأي الأمة، وهذا في الحقيقة من حسنات الشريعة...)[2].

فلو حددت الشريعة أسلوباً معيناً للشورى ما كان لأحد أن يحيد عنه، وقد يلحق الناس ضيق وحرج في تطبيقه لاختلاف الأعصر وتغير الأحوال، وتطور المعارف، فمن كمال الشريعة ورحمتها أن تركت لأهل كل عصر وضع الإطار الذي تتم به الشورى بحسب الظروف والأحوال»[3].

إن الشورى في الإسلام شرعت للتداول بين أصحاب العقول الراجحة من أهل الحل والعقد؛ للتوصل إلى الصورة المُثلى في تطبيق حكم الله على البشر؛ كذلك فإن قاعدة الشورى تمثل أجلى مظاهر اليسر، والسماحة، والتوازن، بين الثبات والمرونة في الشريعة الإسلامية، فإذا كانت الشورى واجبة على المسلمين بمقتضى النصوص الشرعية التي وردت فيها، وهذا يمثل عنصر الثبات والدوام،»فإن تفصيل النظم الشورية والطرق التي تكون بها – مما يختلف باختلاف الأحوال والزمان والمكان – قد تُرِكَتْ لكل أمة تُنَظِّمُها حسب الظروف والأحوال، حسبما يتفق ومصلحتها؛ فيستطيع المسلمون في كل عصر أن يُنَفِّذوا ما أمر الله به من الشورى بالصورة التي تناسب حالهم وأوضاعهم، وتلائم موقعهم من التطور؛ دون تحديد شكل معين أو

(١) الشورى والديمقراطية النيابية، داود الباز، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٤م. ص١٠٧.
(٢) عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة. ص٢٢٥.
(٣) الشورى في الإسلام، د. فيروز عثمان صالح، بحث منشور بمجلة دراسات دعوية، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، السودان، العدد ١٧، يناير ٢٠٠٩م، ص ٩٦.

قيد يلزمهم بذلك، وهذا يمثل عنصر السعة والمرونة، واليسر والسماحة، والسبيل الأقوم للشورى في الإسلام [1].

فالنبي ﷺ أقام الشورى فى زمنه بحسب مقتضى الحال، من حيث قلة المسلمين واجتماعهم معه في مسجد واحد في زمن الهجرة التي انتهت بفتح مكة -فكان يستشير السواد الأعظم من المسلمين كما فعل يوم بدر ويوم أحد، وكان - صلي الله عليه وسلم - يستشير فى كل أمر من أمور الأمة إلا ما ينزل عليه الوحي.

ولما كثر المسلمون، وامتد حكم الإسلام بعد الفتح إلى الآفاق البعيدة عن المدينة يمكن أن يقال إنه قد ظهرت الحاجة إلى وضع نظام للشورى يبين كل مسألة من المسائل السالف بيانها، ومع ذلك فإن النبي - صلي الله عليه وسلم - لم يضع هذا النظام لأسباب عديدة نعتقد أن من أهمها:

أولاً: أن تنظيم الشورى أمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان. وكانت تلك المدة القليلة التي عاشها الرسول ﷺ بعد فتح مكة مبدأ دخول الناس فى دين الله أفواجاً، وكان ﷺ يعلم أن هذا الأمر سينمو ويزيد، وأن الله سيفتح لأمته الممالك، ويخضع لها الأمم وقد بشرها بذلك. كل هذا كان مانعا من وضع نظام للشورى يصلح للأمة الإسلامية في عام الفتح وما بعده من حياة النبي - صلي الله عليه وسلم -، ولا يصلح في العصر الذي يتلو عصره إذ تفتح الممالك الواسعة، وتدخل شعوب جديدة في الإسلام؛ لأنه لا يمكن أن تكون النظم الموافقة لذلك الزمن صالحة لكل زمن، ولا يمكن أيضاً أن يكون النظام الصالح لحال العرب في بساطتهم صالح لهم بعد ذلك أو صالح لغيرهم، فكان الأحكم أن يترك النبي ﷺ للأمة أن تصنع النظام الصالح لها طبقا لمقتضيات العصر ومتطلبات ظروفها.

ثانياً: أن النبي ﷺ لو وضع نظماً مؤقتة للشورى بحسب حاجة ذلك الزمن لاتخذها المسلمون ديناً، وحاولوا العمل بها في كل زمان ومكان، وما هي من أمر

(١) روح الدين الإسلامي، عفيف عبد الفتاح طبارة، ص٢٧٨.

الدين، ولأصبح من الصعوبة إقناع الأمة بأنه يجوز لها أن تتصرف في هذه النظم، بحسب المصلحة[1].

### ٣/ كيفية إبداء الرأي والأغلبية المطلوبة:

قرر الإسلام مبدأ الشورى لأنه من مستلزمات الشريعة الكاملة الدائمة المستعصية على التبديل والتعديل، وتقرير هذا المبدأ قد قصد به أن يكون توجيهاً للمسلمين لمراقبة الحكام ومحاسبتهم والحد من سلطانهم.

أما أساليب تنفيذ المبدأ وفنون تطبيقه، فإنه مما يتطور حتماً مع تطور أساليب المعيشة وفنون الحياة الجماعية بصفة عامة، دون أن يكون فى هذا التطور ما يغير من مضمون المبدأ أو يضيف إليه، ولذلك ترك الإسلام أمره لأولى الأمر والرأي في الجماعة الإسلامية ينظمونه بما يتفق مع ظروفهم، وفى حدود استطاعتهم.

إن الأمة تستطيع أن تنظم كيفية إبداء الرأي على النحو الذي تراه محققاً للغاية المرجوة من الشورى.

إنما الذي يهمنا أن نقرره هنا هو أنه لا يجوز ولا يتفق مع مبادئ الإسلام أن تنقسم جماعة المسلمين عند إبداء رأيها إلى جماعات وأحزاب، بل على كل منهم أن يبدى رأيه بصفته الفردية، فالإسلام يأبى أن يتحزب أهله شيعا وأحزابا، ويكون كل فريق مع حزبه سواء أكان على حق أو على باطل، بل الذي يقتضيه الإسلام أن يدور كل منهم مع الحق حيث دار وأن لا يحيد عنه[2].

---

(١)الدولة والسيادة، د. فتحي عبد الكريم، ص ٣٦٤- ٣٦٥ .

(٢) نظرات حول الفقه الدستوري الإسلامي، د. أحمد كمال أبو المجد، ط الأزهر، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ضمن محاضرات الموسم الثقافى الرابع. ص١٩-٢١، وانظر: الدولة والسيادة، د. فتحي عبد الكريم، ص ٣٧٢-٣٧٣ .

## ٤/ الخلاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى:

إذا حدث خلاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى فالعمل هو الرد إلى الكتاب والسنة، فإن وجد الحكم صريحاً في الكتاب والسنة وجب اتباعه، ولا طاعة لأحد في خلافه، وإن لم يوجد الحكم صريحاً، فأي الآراء أشبه بكتاب الله، وسنة نبيه – صلي الله عليه وسلم – عُمِلَ به[١].

أما إذا لم يظهر الرأي الموافق للكتاب والسنة فبأي الآراء يأخذ القرار؟

هناك ثلاثة اتجاهات:

الأول: أن يأخذ الرئيس برأي الأغلبية، وإن خالف رأيه كما كان من النبي ﷺ حين استشار أصحابه في الخروج للمعركة يوم أحد.

الثانى: الأخذ برأى رئيس الدولة دون تقيد برأي الأغلبية أو الأقلية، وذلك لأن رئيس الدولة مسئول ومحاسب على عمله، فيجب أن يمنح الحرية في اتخاذ القرار الذي يراه ما دام أمراً اجتهادياً لا يخالف نصاً قطعياً، ويصدق هذا على الأمور التى هى من صميم عمل الرئيس والمسئول عنها، أما الموضوعات التي يجب عليه أن يعرضها على أهل الشورى فلا يستقيم الأخذ فيها برأيه وحده، وإلا لما كان لعرضها فائدة.

الثالث: عرض الخلاف على لجنة للتحكيم، يكون لها سلطة التقرير وبيان أصلح الآراء.

ومبدأ تشريع الشورى فى النظام الإسلامي يتسع لكل هذه الأفكار، وعلينا أن نأخذ منها ما يتلائم مع ظروفنا، ونترك ما لا يحقق لنا هذا التلائم[٢].

(١)السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص١٨٢ .
(٢)الخلافة الإسلامية، جمال أحمد المراكبي، ص ٢٠٥-٢٠٦ .

## ٥/ ضوابط ممارسة الشورى:

الشورى ينبغي أن تمارس وفق الضوابط الشرعية، فإبداء الرأي له حدوده وضوابطه، والتي منها:

١/ أن تقوم الشورى على الإخلاص لله، وطاعة المسلمين، دون نظر إلى المنافع الذاتية، والعصبيات القبلية، أو الإقليمية، ولا يصح أن تقوم الشورى على كذب، أو غش، أو خداع، أو إكراه، أو رشوة، فكل ذلك يحرمه الإسلام لذاته، ومن يفعله في الشورى فإنما هو خائن لله ولرسوله، وخائن للأمانة التي حمله الله إياها فوق كذبه أو غشه؛ لأن الشورى أمانة في عنق صاحبها.

٢/ أن يكون قصد صاحب الرأي بذل محض نصيحته لولاة الأمر، ولأئمة المسلمين وعامتهم كما دل على ذلك الحديث الصحيح الذي رواه الإمام مسلم أن النبي - صلي الله عليه وسلم - قال: (الدين النصيحة. قلنا لمن؟ قال: لله وكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)[١]، فلا يجوز للفرد أن يقصد في بيانه رأيه التشهير بالحكام أو انتقاضهم أو تجرئ الناس عليهم، أو نحو ذلك من المقاصد الباطلة التي لا يراد بها وجه الله ولا الخير للمنصوح ولا المصلحة العامة.

٣/ النصيحة ليست تأنيباً لذلك يجب مراعاة التلطف فيه يقول ابن الأزرق (النصيحة إحسان صادر عن رحمة وشفقة مراد به وجه الله تعالى... وهو بخلاف التأنيب المقصود به التعبير والذم المفروغ في قالب النصيحة)[٢].

ويقول (ويجب مراعاة التلطف في النصح والتعريف بالعيب الذي يعلمه المنصوح من نفسه وهو يضمره، وذلك بالتعريض مرة، والتصريح أخرى إلى حد لا يؤدي إلى الإيحاش)[٣].

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الايمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم الحديث ٥٥.
(٢) بدائع السلك، ابن الأزرق، ١/ ٣٢٤.
(٣) المرجع نفسه، ١/ ٣٢٤.

وكذلك نبه إلى ذلك ابن حجر ~ فقرر ضرورة نصح الأئمة بالتي هي أحسن، قال: (ومن أعظم نصيحتهم دفعهم عن الظلم بالتي هي أحسن)[1].

٤/ أن يكون بيان الرأي في تصرفات الحكام على أساس من العلم والفقه بحسب الآداب الشرعية التي يجب مراعاتها عند مناصحة ولاة الأمر، فلا يجوز أن ينكر عليهم أو ينتقصهم في الأمور الاجتهادية، لأن رأيه ليس أولى من رأيهم مادام الأمر اجتهادياً[2].

٥/ لا يجوز للأفراد إحداث الفتنة ومقاتلة المخالفين لهم في الرأي إذا لم يأخذوا برأيهم مادام الأمر يحتمل رأيهم ورأي غيرهم فلا يجوز مثلاً التشهير، والطعن، والسباب، وفاحش الكلام والافتراء، والتضليل بحجة إبداء الرأي، فليس من حق أحد أن يشيع الفساد بحجة إبداء الرأي[3].

فضلاً عن القتال والإيذاء البدني فهذا ما لا تقبله الشريعة، ولا العقول السليمة، ولا الفطر المستقيمة، (فالشورى في الإسلام عفة لسان، وصدق بيان، وحرص دائم على صون كرامة من نحاوره وتقديم حسن الظن بالنية والقصد)[4].

### ٦/ أهل الشورى:

لم تبين لنا النصوص من هم أهل الشورى ولا صفاتهم ولا عددهم، وجاءت السوابق التاريخية واسعة فضفاضة. فتارة يكون المستشار وحداً بعينه منتدباً أو متطوعاً، وتارة يكون أهل الشورى عدد غير محصور وقد يكونون جماهير المسلمين،

---

(١) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ١/ ١٦٧.
(٢) الأمن رسالة الإسلام، محسن بن حميد النمري وآخرون، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن - قسم الدراسات الإسلامية والعربية، الدمام، ١٤٢٦هـ. ص١٠٥.
(٣) الشورى في الإسلام، د. فيروز عثمان صالح، بحث منشور بمجلة دراسات دعوية، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، السودان، العدد ١٧، يناير ٢٠٠٩م، ص ٩٦. وانظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان. ص٢٢٥.
(٤) الشورى في الإسلام، محمد الخطيب، ط/ دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ١٤١٩هـ. ص٤٣.

وقد يكون أهل الشورى جماعة منتحبة تمثل المسلمين وهم الذين يطلق عليهم النقباء أو العرفاء، وقد يكون المستشار رجلاً أو امرأة، أو يكون شاباً أو كهلاً.

ونتيجة لهذه المرونة فى تشريع الإسلام للشورى اختلف أهل العلم في تحديد أهل الشورى وتحديد صفاتهم كماً وكيفاً فذهب البعض إلى أنهم أهل الحل والعقد وإن اختلفوا في تحديد هذه الفئة، وذهب البعض إلى أنهم جميع أبناء الأمة ولكن لاستحالة جمعهم يختار من بينهم من يمثلهم لأداء هذه المهمة .

يقول د. محمد شاكر الشريف:

«ليس هناك ما يمنع في الشرع من أن يقوم الخليفة بتنظيم الشورى الخاصة به في مجلس شورى أو نحو ذلك، فيختار له من يثق فيهم ممن تتوفر فيهم صفات أهل الشورى، ويحدد عددهم، ويضع لهم التعليمات والضوابط التي تضبط العمل، ويستعين المجلس بمجموعات متخصصة في الأمور الفنية نظراً لتشعب التخصصات، واستحالة أن تحيط مجموعة صغيرة بجميع التخصصات، وأن تكون هناك متابعة ومراقبة شرعية من المجلس نفسه للتأكد من عدم مخالفة الاقتراحات للقواعد أو الأحكام الشرعية، ثم تُعرض الاقتراحات المختارة على الخليفة فيتدارسها معهم أو مع وزرائه ومعاونيه، ويعمل بما يرى أنه الأفضل من الاقتراحات المتقدمة، ويبقى بعد هذا كله حق الاحتساب من المتابعة والمراقبة لأهل الحل والعقد، سواء في اختيار أهل الشورى، أو في اختيار الاقتراحات للعمل بها»[1].

والذي ينبغي أن نقرره أن الشورى في منهاج الإسلام تتسع لكل فكرة وكل نظام يحقق المشاورة عملاً، فمن الجائز أن تقوم الأمة باختيار أهل الشورى على أن يشترط في المرشح أن يكون أهلاً لهذه المكانة، ويجوز لولي الأمر أن يشاور أهل الاختصاص ويجوز أن تعرض بعض المسائل على الأمة جميعها، أو غير ذلك .

---

(١)مقدمة في فقه النظام السياسي، د. محمد شاكر الشريف، ص ٥٣.

أن الشورى من المعاملات التي شرعها الله لننظم بها شؤون حياتنا الدنيوية على أكمل وجه وأتمه وشؤون حياتنا الدينية أيضاً.

«ولما كانت خاضعة دائماً إلى ظروف المجتمعات ونموها ورقيها، وتعدد مصالحها فإن الله عز وجل قرر المبدأ فقط (الشورى) ولم يقرر لنا كيفية معينة لتطبيقها. وذلك حتى نتصرف في الكيفية على النحو الذي يرضي ربنا، ويحقق لنا مصلحتنا الدينية والدنيوية ولذلك يخطئ من يفرض على الناس صفة معينة لمبدأ الشورى ويقول: هذه هي الصفة الشرعية وغيرها باطل. بل الصفة التي تحقق مصلحة الأمة والجماعة، ويتحقق بها تنفيذ هذا المبدأ فهي الصفة التي يحبها الله ويرضاها. ولذلك يجب أن ينظر في الصفة الصالحة نظرة المصلحة العامة ولا نحجر على الناس بصفة معينة، فأي الصفات حققت مصلحة الجماعة فهي صفة شرعية واجبة أوجبتها هنا المصلحة المرسلة»[1].

والخلاصة في هذه النقطة أن الإسلام في هذا الشأن ترك لنا حرية اختيار أي وسيلة وأي صورة تناسبنا نحقق بها الشورى الإسلامية الصحيحة.

وبعد هذا الاستعراض للمبادىء العامة لنظام الحكم في الإسلام مقارنة بالأنظمة الوضعية؛ يتبين مدى تفوق نظام الحكم في الإسلام وتميزه، ويظهر خطأ أولئك الحريصين على استيراد وتطبيق نظم الحكم الغربية وفرضها على المجتمعات الإسلامية.

يقول الفقيه السياسي الدكتور / نصر محمد عارف:

«إن معظم إن لم يكن كل الكتابات الحديثة في النظام السياسي الإسلامي أو في الفكر السياسي الإسلامي أو أياً من قضاياه الفرعية قد استبطنت النموذج المعرفي الغربي في علم السياسة وفي التفكير السياسي بصفة عامة، وحاولت أن تنسج على

(١) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، الشيخ / عبد الرحمن عبد الخالق، ص ١٧، ١٨.

منواله أو أن تملأ الوعاء الغربي بمحتوى إسلامي، فقد كانت في معظمها إن لم يكن جميعها غربية المنهج والنموذج المعرفي، بل غربية المفهوم والمنطلق والغاية، ولم يكن لها نصيب من الإسلام إلا التفاصيل والجزئيات والمعلومات. فقد كانت فكراً إسلامياً مقولباً في أوعية وأطر ومحددات غربية، لذلك جاءت مشوهة البنية، متناقضة المحتوى غير قادرة على الإقناع أو التأثير ومن ثم ظلت صوتاً صادحاً خارج السرب غير قادر على التجذر أو الحلول محل النموذج السائد.

انه لا يمكن الادعاء أن هناك نظاما سياسياً إسلامياً واحداً محدد المعالم والخصائص والمكونات بل على الأرجح هناك منظومة معرفية إسلامية تعالج الشأن السياسي وتحدد له الأسس والمنطلقات والمقومات والمقاصد وعن هذه المنظومة ومنها تنبثق نظماً سياسية عديدة مختلفة المكونات والأشكال والوسائل والصيغ ولكنها جميعها يمكن إرجاعها إلى هذه المنظومة المعرفية الإسلامية. أي أن هناك نظماً سياسية إسلامية وليس نظاماً سياسياً إسلامياً واحداً»[1].

ويقول في موطن آخر مشدداً على ضرورة تصحيح المفاهيم حول نظام الحكم في الإسلام، والحذر من تقليد النموذج الغربي:

«إن الناظر في الواقع المعاصر للعالم الإسلامي خصوصا الحركات الإصلاحية التي تحمل صفة«الإسلامية» يجد أنها في مجملها تتبنى مفاهيم مختلفة للدولة ونظام الحكم الإسلامي، بل ولمجمل مفاهيم السياسة والدين، وقد لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن رؤية معظمها إن لم يكن جميعها تستبطن المفاهيم الغربية، والمعاني والدلالات النابعة منها، وإن حافظت على اللفظ العربي والمصطلح الإسلامي. فالسياسة عندها هي القوة والسلطة والنفوذ وإدارة الدولة والتحكم فيها، والدولة في عرفها هي الدولة بمعناها المعاش في الواقع العربي والإسلامي المعاصر. وهي المدخل الأساسي

(١) في الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية، نصر محمد عارف، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، سلسلة بحوث سياسية، مايو ٢٠٠٣م، ص ٥.

بل الوحيد للإصلاح والتغيير، ولذلك تسعى جميع هذه الحركات للوصول إلى السلطة ولو من خلال وسائل برجماتية تدفعها أحيانا للتحالف مع أحزاب وجماعات ونخب هي أبعد ما تكون عنها من حيث التكوين الفكري والبرنامج الإصلاحي .

ولعل هذا الفهم للسياسة ونظام الحكم قد أدى إلى عملية تشويه شديدة للمنظومة المعرفية التي تتبناها هذه الحركات، فأصبحت رؤيتها للعمل السياسي أو لنظام الحكم تقوم على معادلة هي في جوهرها خليط من مفاهيم الإسلام والمفاهيم الأوروبية المعاصرة، هذه المعادلة أنتجت واحدة من أسوأ صور الممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي، فإيمان هذه الحركات بأن السياسة هي القوة أو السلطة أو النفوذ أو علم إدارة الدولة، واعتمادها على مصادر المشروعية الإسلامية أدى إلى الوصول إلى درجة معقدة من الاستبداد خصوصا الاستبداد الفكري الذي يقوم على افتراض امتلاك الحقيقة ومن ثم نزع المشروعية بل شرعية الوجود عن المخالفين ونفيهم خارج المجتمع أو خارج الوجود في بعض الحالات. وذلك أن:

(مفهوم القوة + المشروعية الإسلامية = دكتاتورية مبررة)

وهذه هي الصورة السائدة الآن في معظم الحركات إن لم يكن جميعها، وهذا أيضا هو سر إخفاقاتها المتعددة ومحاولات انتحارها المتجددة، بحيث أصبحت هناك عمليات متواصلة من قطف أعناق أجيال متتالية من أفضل شباب الأمة لا لشيء إلا للتعلق بأهداب الدولة والسعار الشديد للوصول إليها على أنها هي المدخل الأساسي والوحيد للإصلاح، ولا يمكن أن يتم إصلاح إلا من خلال الدولة وأجهزتها. مع غفلة شبه تامة عن معاني ودلالات السياسة في الإسلام وعن طبيعة النموذج الإسلامي للحكم الذي يقوم في جوهره على أولوية المجتمع من خلال تقوية فعالياته وإطلاق طاقاته، وفي نفس الوقت إحداث عملية تدريجية في تهميش الدولة ودورها، أولا في الأذهان والوعي والإدراك، ثم بعد ذلك في أرض الواقع، وكأن عملية الإصلاح أو عملية بناء نموذج إسلامي للحكم تستلزم

أولا: إطلاق طاقات المجتمع وتفعيل قدراته ودفعها لتسد مساحات واسعة من الحاجات الإنسانية.

وثانيا: تهميش الدولة ووزنها ودورها في الإدراك الجمعي والوعي المجتمعي.

وثالثا: تقليص تدخلها في المجتمع تدريجيا بحيث يتم تدريجيا إعادة مصادر القوة إلى المجتمع .

وهذا الأمر لن يحدث إلا إذا توفر خطاب سياسي إسلامي يعيد تعريف المفاهيم الأساسية للسياسة في الإسلام، ويعيد طرحها بصورة عقلانية متوازنة تستلهم التراث الإسلامي وتحيط بالفكر السياسي المعاصر والظواهر السياسية المعاصرة، وفي نفس الوقت، نقوم بعملية تجديد منهجي لإصلاح مناهج التفكير المتعلقة بمجمل الظاهرة السياسية وتشعباتها، بحيث يكون من أهداف هذه العملية المنهجية تحويل اهتمامات البحث السياسي الإسلامي من التركيز على الحاكم الى التركيز على عملية الحكم ذاتها، ومن الذوبان عشقا في الدولة والسلطة إلى الانشغال بهموم المجتمع وكيفية إنهاض فعالياته وبناء مؤسساته أعادته إلى حالة القوة التي كان عليها [١].

(١) في الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية، نصر محمد عارف، ص ٤٠.

# الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين وبعد

فقد استبان من خلال هذا البحث المبادئ العامة لنظام الحكم في الإسلام مقارنة بالأنظمة الوضعية، وتجلت هذه المبادئ فيما يلي:

مبدأ السيادة: وانتهى البحث إلى أن السيادة للشرع، وهذا موضع إجماع المسلمين قاطبة، لا يشذّ عن ذلك واحد ... فأهل السنة يرون أنَّ الإمام يستمد سلطته من الأمّة، سواء أكان المختارون له هم أهل الحل والعقد، أو من الأمّة بمجموعها إذا تيسر ذلك، وسلطته تستمد من الشعب، وإن كانت السيادة للشرع. فالسيادة في الإسلام للشرع، والسلطان للأمّة

مبدأ العدل: والعدل في المنظومة الإسلامية قيمة تعني تحقيق العدل بين الناس جميعاً في مختلف أوجه الحياة، وهي بهذا قيمة تهدف إلى تحقيق غاية، أي تحقيق العدل بالفعل بين الناس، ولكن في المقابل سنجد أن قيمة العدالة في المنظومة الغربية، وهي ليست القيمة الأولى في النظام السياسي الليبرالي، تأخذ معنى مختلفاً؛ فهي تتحول إلى عدالة الفرص، وعدالة الإجراءات، وعدالة المعايير، وعدالة اللوائح، أي أن العدالة في المنظومة الغربية عدالة إجرائية. والعدالة الإجرائية تختلف عن هدف تحقيق العدل بوصفه قيمة مطلقة في المنظومة الإسلامية.. صحيح أن عدالة الإجراءات مطلوبة في كل الأنظمة، ولكنها قد تكون الهدف في بعض الأنظمة، وقد تكون وسيلة في أنظمة أخرى.

مبدأ المساواة: والمساواة في التشريع للأمة ناظرة إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مما لا يؤثر التمايزُ فيه أثرًا في صلاح العالم. فالناس سواءٌ في البشرية وفي حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان

والصور والسلائل والمواطن. فلا جرم، نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكر تساويهم في أصول التشريع؛ مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب. وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة وهو المعبر عنه بحفظ العقل وحفظ العرض.

فظهر تساوي الناس في نظر التشريع في الضروريِّ والحاجيِّ، ولا نجد بينهم فروقا في الضروريِّ، وقلما نجد فروقا في الحاجيِّ، وتنشأ الفروق عند وجود موانع معتبرة.

مبدأ الحرية: وقد جاء النظام الإسلامي مقرراً للحرية في أقصي درجاتها تحريراً للوجدان في العبودية؛ فالشريعة هي مصدر الحقوق والواجبات والحريات وأن كل فعل أو قول يخالف الشريعة فهو باطل وفاقد للمشروعية، ذلك أن الإسلام دين توحيدي قائم علي ربط الكون والإنسان والحياة بالله في الوجهة والقصد والمنتهي، وان كل حركة وسكون محكوم بتشريع صادر عن الله تعالي، لا سبيل للخروج أو الفكاك عنه إلا بقدر المروق والفسق عن دائرة الاستسلام لله اختيارا وأن إعطاء حق السيادة للشعب ليكون له الحق الكامل في التحليل والتحريم، يتناقض مع الرؤية الإسلامية في منطلقاتها الأساسية.

مبدأ الشورى: جاء النص على الشورى مرناً لم يقيد المسلمين بصورة معينة، أو نظام محدد معين يلزمهم به لا يخرجون عليه، وإنما ترك لأولياء الأمور وللشعوب عامة أن يختاروا الطريقة المناسبة لتطبيق الشورى تطبيقاً حقيقياً سليماً. وهذا من حكمة التشريع الإسلامي وأنه صالح لكل زمان ومكان، فللأمة أن تتصرف في تطبيق الشورى بما تراه صالحاً دون خروج على التعاليم الأصلية الشرعية ! في إطار ما يؤدي إلي الخير والمصلحة للأمة معتمدين في ذلك على اجتهادهم ومستلهمين روح الإسلام وشريعته

وبعد هذا العرض يوصي البحث بضرورة الاعتزاز بالشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في كل المجالات وخاصة نظام الحكم لما تميزت به عن الأنظمة الوضعية المعاصرة.

كما يوصي البحث بضرورة تفعيل مؤسسة الشورى لتواكب مستجدات العصر، وتحقيق مقاصد الشريعة ومصالحها. كما يوصي البحث بأهمية التوسع في دراسات النظام السياسي؛ وتأصيل قضايا الفقه السياسي لإبراز عظمة الشريعة في هذا الجانب.

وفي النهاية أسأل الله الكريم أن ينفع بهذا العمل، وأن يكتب له القبول، وأن يجعلنا أهلاً لحمل دينه ونشر دعوته، وخدمة كتابه الكريم، والذب عن سنة نبيه الأمين.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

**د. إبراهيم طلبة حسين**

الأستاذ المشارك في قسم الثقافة الإسلامية

كلية الشريعة بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

# قائمة المصادر والمراجع

١. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ط/ دار الفكر، سورية: ٢٠٠٩م.

٢. الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، ط/١، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٣م.

٣. أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، الدكتور حامد سلطان القاهرة ١٩٧٤م.

٤. أحكام القرآن، الجصاص، المطبعة البهية، مصر، ١٣٤٧هـ.

٥. أحكام القرآن، القاضي أبو بكر محمد بن العربي، تحقيق علي البجاوي، ط/ ٢، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٨م.

٦. أسس التنظيم السياسي دراسة مقارنة في نظرية الدولة والحكومة والحقوق والحريات العامة في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر د. عبد الغني بسيوني، ط/ منشأة دار المعارف الإسكندرية، ١٩٩١م .

٧. أسس الحكم في الشريعة الإسلامية، د. صالح بن غانم السدلان، ط/ ٢، دار بلنسية، الرياض: ١٤١٥هـ.

٨. أسس الحكم في الشريعة الإسلامية، د. صالح بن غانم السدلان، ط/ ٢، دار بلنسية، الرياض: ١٤١٥هـ.

٩. الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ محمود شلتوت، ط/ ١، مطبوعات الادارة العامة للثقافة الاسلامية بالازهر، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.

١٠. الإسلام والاستبداد السياسي، الشيخ / محمد الغزالي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٩م.

١١. الإسلام والأمن الاجتماعي، د. محمد عمارة، ط/ ١، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٢. الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين، ط/ ٩، دار الرسالة المملكة العربية السعودية، مكة المكرمة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١٣. الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، السعودية، ط/ ٨، ١٤٠٥هـ.

١٤. الإسلام والدستور، د. توفيق بن عبد العزيز السديري، بدون ذكر تاريخ ودار النشر.

١٥. الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي، ط/ ٢، منشأة المعارف، الإسكندرية: ١٩٨١م .

١٦. أصول الدعوة،د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط/ ٣، ١٤٨٠هـ.

١٧. أصول نظام الحكم في الإسلام، مع بيان التطبيق في المملكة العربية السعودية، د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مركز الإسكندرية للكتاب. ص ١٠٨ .

١٨. الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

١٩. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، مطبعة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨م.

٢٠. إلزام الشورى ومبدأ الأكثرية في الإسلام، د. إسماعيل عبد الحميد الأنصاري، دار ثابت القاهرة ط أولي ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م .

٢١. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧ م .

٢٢. الإمامة والسياسة، ابن قتيبة، ط/ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر،الطبعة الثانية، ١٩٥٢م.

٢٣. الأمن رسالة الإسلام، محسن بن حميد النمري وآخرون، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، ٢٠٠٥م.

٢٤. بحث عن الفقه الإسلامي، جاد الحق علي جاد الحق، منشور في سلسلة دراسات في الحضارة الإسلامية بمناسبة القرن الخامس عشر، طبعة الهيئة العامة للكتاب بمصر، المجلد الثالث .

٢٥. بدائع السلك في طبائع الملك، أبوعبد الله محمد بن علي بن الأزرق الأندلسي، تحقيق: سامي النشار، ط/ ١، وزارة الثقافة والفنون، العراق، ١٩٨٧م.

٢٦. البشير للأخبار. وذكر الخبر في عدة صحف انظر جريدة الجزيرة: الأربعاء ٢٩ محرم ١٤٢٩هـ العدد ١٢٩١٤.

٢٧. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ابن جماعة، وزارة الأوقاف، قطر.

٢٨. تدوين الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٩. تفسير القرآن الحكيم، محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٩٩٠م.

٣٠. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط/ ٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٣١. التفسير الوسيط، د. محمد سيد طنطاوي، بدون ذكر التاريخ ودار النشر.

٣٢. التناقضات الثقافية للرأسمالية، دانيال بل، ص ٢٦٢. Cultural Contradictions of Capitalism، Basic Books Publication، ١٩٩٦.

٣٣. توماس هوبز، المارد، Thomas Hobbes، Leviathan، in William Bernstein (NY: Holt، ١٩٦٩).

٣٤. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٥. جامع البيان عن تأويل آى القرآن، محمد بن جرير الطبري، القاهرة، دار المعارف.

٣٦. الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، ط/ ١، دار الشعب، القاهرة،١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م .

٣٧. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله القرطبي، مطبعة دار الكتب المصرية، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٣٧م.

٣٨. الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ط/ ١، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٩. الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، عبد الحكيم حسن العيلي، دار الفكر العربي ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٤٠. الحرّيات الفرديّة في الفكر الغربي: مفهومها ونشأتها وتطوّرها، محسن إسماعيل، مجلة التسامح، العدد رقم ٢٥، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية – سلطنة عمان.

٤١. الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية، يمنى الخولي، ط/ ٢، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٩م. القاهرة.

٤٢. حرية الرأي في الإسلام، دكتور محمد عبد الفتاح الخطيب، كتاب الأمة العدد ١٢٢، ذو القعدة ١٤٢٨هـ.

٤٣. الحرية السياسية المفهوم والضوابط الشرعية، الأستاذ/ حسن سلمان، مجلة مؤتمر الأمة، التاريخ:١٨/ ١/ ٢٠١١م

٤٤. الحرية السياسية في الإسلام، الدكتور أحمد شوقي الفنجري، ط/ ٢، دار القلم، الكويت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٤٥. الحرية بين الثقافة الإسلامية والفلسفة الليبرالية، د. عبد الرحمن إبراهيم محمد الفكي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، العدد رقم ١٦ رمضان ١٤٣١هـ/ أغسطس ٢٠١٠م.

٤٦. الحسبة في الإسلام، شيخ الإسلام ابن تيميَّة،طبعة دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

٤٧. حقيقة الشورى بين الاتباع والادعاء، محمد بن شاكر الشريف، مجلة البيان،تصدر عن المنتدى الإسلامي بلندن عدد رقم ٢١٧.

٤٨. الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية، علي منصور، القاهرة، ١٩٦٥م.

٤٩. حول الدين، ك. ماركس، ف. انجلس، ترجمة ياسين الحافظ، ط/ ٣، دار الطليعة، بيروت،١٩٨١م.

٥٠. الخلافة الإسلامية، جمال أحمد المراكبى، ط/ أنصار السنة المحمدية،١٤١٤هـ.

٥١. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، د. عبد المجيد النجار، طبعة دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .

٥٢. دراسة في منهاج الإسلام السياسي، لسعدي أبو جيب، ط/ ١، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٣. الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة، د. توفيق الواعي، ط/ ١، دار ابن حزم، ١٩٩٦م.

٥٤. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم، ط/ ٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/ ٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٥٥. الدين والعلوم العقلية، عبد الباري الندوي، ط/ ١، المختار الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٨م.

٥٦. الرحيق المختوم، الشيخ صفي الرحمن المباركفوري، ط/ ١٧، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٥٧. رسالة العبودية، شيخ الأسلام ابن تيمية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م.

٥٨. ركائز في فلسفة السياسة، يمنى الخولي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٥٩. روح الدين الإسلامي، عفيف عبد الفتاح طبارة، ط/ ٢٨، دار العلم للملايين.

٦٠. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، شهاب الدين السيد محمود الألوسي، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

٦١. زاد المعادفي هدي خيرالعباد، ابن قيم الجوزية، ط/ ٢، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٠م.

٦٢. سراج الملوك، أبو بكر بن خلف الطرطوشي، ط/ ١، دار عالم الكتب، ٢٠٠٥م.

٦٣. السقوط الأخلاقي المروع للنظم التشريعية الغربية: لماذا وكيف؟ د. وليد التميمي، مقال بمجلة مؤتمر الأمة، التاريخ:٩/ ١/ ٢٠١١ م.

٦٤. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط/ دار الفكر.

٦٥. السيادة مفهومها ونشأتها ومظاهرها، زياد بن عابد المشوخي، مقال بموقع صيد الفوائد http: / /www.saaid.net /bahoth /١٠٠.htm .

٦٦. السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، د محمد أحمد مفتي، ود. سامي بن صالح الوكيل، ط/ مركز بحوث الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى: مكة المكرمة١٤١١هـ.

٦٧. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ط/ ٣، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٥م.

٦٨. السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، ط/ ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٦٩. السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامي، د. أحمد شلبي، ط/ ٢، النهضة المصرية، ١٩٦٧م .

٧٠. السيرة النبوية، ابن هشام، طبعة مصطفى الحلبي، مصر، ١٩٣٦م.

٧١. الشورى ديمقراطية الإسلام، د/ محمد عمارة، مقال بمجلة منبر الإسلام العدد ٣ ربيع الآخر ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م - إصدار المجلس الأعلي للشئون الإسلامية – مصر .

٧٢. الشورى في الإسلام، د. فيروز عثمان صالح، بحث منشور بمجلة دراسات دعوية، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، السودان، العدد ١٧، يناير ٢٠٠٩م.

٧٣. الشورى في الإسلام، محمد الخطيب، ط/ دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ١٤١٩هـ.

٧٤. الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق، الدار السلفية ودار القلم، دمشق ط/ ١٩٧٥م.

٧٥. الشورى وأثرها في الديمقراطية، د/ عبد الحميد الأنصاري، منشورات المكتبة العصرية صيدا، بيروت.

٧٦. الشورى والديمقراطية النيابية، داود الباز، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٤م.

٧٧. الشورى والمؤسسات التشريعية الحديثة استخلاص من كتاب: (الشورى- مراجعات في الفقه والسياسة والثقافة) الأستاذ الدكتور أحمد علي الإمام، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس، اسطنبول جمادى الأخرة ١٤٢٧هـ/ يوليو ٢٠٠٦م، المجلس الأوروبي للبحوث والافتاء.

٧٨. الصارم المسلول على شاتم الرسول، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجهاد، القاهرة، ١٩٦٠م .

٧٩. الصحّاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار الملايين، بيروت.

٨٠. صحيح مسلم بشرح النووي، الإمام/ النووي، المطبعة المصرية، القاهرة: ١٣٤٩هـ.

٨١. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت .

٨٢. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة المدني، القاهرة، بدون تاريخ.

٨٣. العدالة في نظام القيم السياسية الاسلامية دراسة مقارنة بالنموذج الحضاري الغربي، خليل عبدالمنعم خليل مرعي، مكتبة كلية الآداب، ٢٠١١م.

٨٤. العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، الدكتور وهبة الزحيلي، ط/ ٤، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٩م .

٨٥. الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان.

٨٦. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٨٧. فقه الخلافة وتطورها، الدكتور عبد الرزاق السنهوري، ط/ ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٨٨. فقه الشورى والاستشارة، د/ توفيق الشاوي، ط/ ١، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م

٨٩. في الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية، نصر محمد عارف، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، سلسلة بحوث سياسية، مايو ٢٠٠٣م.

٩٠. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار الطباعة المحمدية، مصر، ١٩٩٢م.

٩١. قواعد نظام الحكم في الإسلام، محمود عبد المجيد الخالدي، ط/ ١، دار البحوث العلمية ١٤٠٠هـ.

٩٢. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، ط/ دار ومكتبة الهلال.

٩٣. الكشاف، أبو عمر الزمخشري، ط/ شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٦م.

٩٤. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، ط/١، دار صادر، بيروت.

٩٥. مبادئ الفكر الغربي الحداثي في ميزان الشريعة الإسلامية، د. خالد صقر، موقع «المركز العربي للدراسات والأبحاث» راجع رابط http: // arabicenter.net /ar/

٩٦. مبادئ نظام الحكم في الإسلام، د. فؤاد محمد النادي، ط/٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٩٧. مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد متولي، القاهرة، مصر.

٩٨. مبدأ الشورى في الإسلام، د. يعقوب محمد المليجي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الأسكندرية .

٩٩. مبدأ المساواة في الإسلام، د/ فؤاد عبد المنعم، ط/ ١، مكتبة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢م.

١٠٠. مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، دراسة مقارنة (النظام الإنجليزي-النظام الفرنسي- النظام السوفييتي)،الدكتور عبد الجليل محمد علي،ط/ ١، عالم الكتب، ١٩٨٤م.

١٠١. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، ط/ ٣، دار الوفاء، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥م.

١٠٢. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبومحمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

١٠٣. المحيط في اللغة، أبوالقاسم إسماعيل بن أحمد بن إدريس الطالقاني، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط/ ١،عالم الكتب، بيروت، لبنان،١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٠٤. مذاهب فكرية في الميزان، د. علاء بكر، دار العقيدة القاهرة.

١٠٥. مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، عمر الشريف القاهرة، ١٩٧٧م.

١٠٦. المساواة بين المسلمين والأقباط في ضوء الإسلام والمفاهيم الفكرية المعاصرة، عبد المنعم علي الجنايني، مقال بجريدة الشعب الجديد، بتاريخ ٢٠/ ١١/ ٢٠١١م.

١٠٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

١٠٨. مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى كمال وصفي، ط/ ١، مكتبة وهبة، القاهرة: ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

١٠٩. معالم الدولة الإسلامية، محمد سلام مدكور، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٣م.

١١٠. معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق.

١١١. معجم القانون،مجمع اللغة العربية القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطبعة الأميرية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

١١٢. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى أحمد الزيات حامد عبد القادر محمد النجار، دار الدعوة، إصدار: مجمع اللغة العربية.

١١٣. معجم لغة الفقهاء، د محمد رواس قلعة جي. دار النفائس، بيروت، لبنان الطبعة الثانية: ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م .

١١٤. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر: ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

١١٥. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ.

١١٦. مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازى، ط/ ٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.

١١٧. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علاَّل الفاسي، ط/ ٥، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م.

١١٨. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ط/ ٢، دار النفائس بالأردن، ١٤٢١هـ .

١١٩. مقال: سيادة الشريعة: من المعلوم من دين الإسلام بالضرورة، د. سعد بن مطر العتيبي، السبت الأول من محرم ١٤٣٣هـ نقلاً عن http: / /www. saaid.net /Doat /otibi /93.htm

١٢٠. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، ط/ ٤، دار احياء التراث العربي، بيروت.

١٢١. مقدمة في فقه النظام السياسي الإسلامي، محمد بن شاكر الشريف، بدون ذكر التاريخ ودار النشر.

١٢٢. من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، ط/ ٥، دار الشروق، القاهرة.

١٢٣. منتهى السول في علم الأصول، أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، طبع/ محمد علي صبيح الكتبي وأولاده، مصر.

١٢٤. منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، يحي إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ١٩٨٦م.

١٢٥. منهج القرآن في تقرير حرية الرأي، الأستاذ إبراهيم شوقار، ط/ ١، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق: ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

١٢٦. الموافقات، أبو اسحاق الشاطبي، تعليق الشيخ/ عبد الله دراز، ط/ دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

١٢٧. الموسوعة في سماحة الإسلام، محمد الصادق عرجون، الدار السعودية، جدة.

١٢٨. نظام الإسلام، د. وهبة الزحيلي، ط/ ١، منشورات جامعة بنغازي، كلية الحقوق، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

١٢٩. نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، تحقيق وضبط: حسين يوسف موسى، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

١٣٠. نظام الحكم في الإسلام، فاروق النبهان، القاهرة، مصر.

١٣١. نظام الدولة في الإسلام د/ محمود الصاوي، ط/ ١، ١٤١٨هـ، دار الهداية بمصر.

١٣٢. النظام السياسي في الإسلام، الدكتور عبد العزيز عزت الخياط، دار السلام للطباعة والنشر ط/ ١، القاهرة: ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م .

١٣٣. النظام السياسي في الإسلام، د. عبد العزيز عزت الخياط، ط/ ٢، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١٣٤. النظام السياسي في الإسلام، محمد عبد القادر أبو فارس، دار القرآن الكريم، الكويت، بدون تاريخ.

١٣٥. النظام القانوني لمفاوضات العقود الدولية، الدكتور/ أحمد عبد الكريم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

١٣٦. نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ط/ ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٣٧. نظرات حول الفقه الدستوري الإسلامي، د. أحمد كمال أبو المجد، ط الأزهر، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ضمن محاضرات الموسم الثقافي الرابع.

١٣٨. النظريات السياسية الإسلامية، د. ضياء الدين الريس، دار التراث، ط/ ٧، ١٩٧٩م.

١٣٩. نظرية الحرية في الفلسفة السياسية الأوربية، يمنى الخولي، مجلة التسامح، العدد رقم ٢٥، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان.

١٤٠. نظرية الدولة، د. محمد كامل عبيد، ط/ ١، دار القلم، دبي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٤١. نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي، ط/ ١، دار طيبة: الرياض ١٤١٢هـ.

١٤٢. النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة، محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، سلسلة كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، الدوحة: ط/ ١، ١٤١٠هـ.

١٤٣. نظرية الضرورة الشرعية، د. وهبة الزحيلي، ط/ ٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ.

١٤٤. نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، عبد الرحمن بن الحسين بن علي الأسنوي، مكتبة صبيح، القاهرة .

١٤٥. هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح إمام، ط/ دار الثقافة للنشر، القاهرة ١٩٨٥م.

١٤٦. وجوب تحكيم شرع الله ونبذ ما خالفه، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ط/ ٥، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة، ١٤٠٩هـ.

١٤٧. الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، عبد الحميد متولي، ط/ ١، ١٩٥٩م.

١٤٨. الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا، ط/ مكتبة القاهرة بالأزهر.

# فهرس الموضوعات